Ph. U.
217 ly

[Glaser]

~~Phil. Ue. 1055a~~

[Glaser] Ph. U. 217 ly

Differenz

der

Schelling'schen und Hegel'schen

Philosophie.

Erster Band.

Erste Abtheilung.

Leipzig:

Otto Wigand.

1842.

22H

Im Verlage von **Otto Wigand** in Leipzig sind ferner erschienen:

Die Posaune
des
jüngsten Gerichts
über
Hegel
den
Atheisten und Antichristen.

Ein Ultimatum.

gr. 8. 1841. broschirt 1 Thlr. —

Inhalt:

Vorrede.
Eingang.
I. Das religiöse Verhältniß als Substantialitäts-Verhältniß.
II. Das Gespenst des Weltgeistes.
III. Hegel's Haß gegen Gott.
IV. Haß gegen das Bestehende.
V. Bewunderung der Franzosen und Verachtung gegen die Deutschen.
VI. Zerstörung der Religion.
VII. Haß gegen das Judenthum.
VIII. Vorliebe für die Griechen.
IX. Haß gegen die Kirche.
X. Verachtung der heiligen Schrift und der heiligen Geschichte.
XI. Die Religion als Product des Selbstbewußtseyns.
XII. Auflösung des Christenthums.
XIII. Haß gegen gründliche Gelehrsamkeit und das Latein-Schreiben.

Differenz

der

Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

[Von Joh. Karl Glaser]

Erster Band.

Erste Abtheilung.

(Nicht mehr erschienen)

Leipzig:
Otto Wigand.
1842.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Es ist mißlich und zugleich für den Schriftsteller nicht ohne Nachtheil, ein Werk mit einer langen Vorrede begleiten zu müssen; jenes, weil, was über die Sache zu sagen wäre, die Darstellung derselben selber enthalten müßte, dieses, weil man mit Recht, statt mit Vorläufigem, mit der Sache selbst unterhalten seyn will, daher die Vorrede überschlägt. Die Umstände indeß, unter denen gegenwärtige Schrift ans Licht tritt, sowohl die äußerlichen der Zeitverhältnisse, als die der Herausgabe, erfordern es, die Gesichtspunkte, nach welchen der Verfasser sein Werk bearbeitet hat und also auch beurtheilt sehen möchte, ausführlicher zu erörtern; denn in dem Kampfe der Partheien, bei dem Toben und Gewühle der Leidenschaften, muß das Edelste mit dem Gemeinsten vermischt werden, die Wahrheit mit der Lüge zu Paaren gehen. Die offene und freie Erklärung seines Zweckes, die Darlegung der Absicht, welche ihn bei seinem Unternehmen geleitet hat, kann daher allein dem Verfasser die Hoffnung geben, wenigstens bei denen, welchen es selbst um Wahrheit — und solche nur wünscht er sich zu befreunden — nicht um endliche und zufällige zeitliche Interessen zu thun ist, Anerkennung und Rechtfertigung zu finden.

Wenn der Titel des Buches die „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie" zu behandeln verspricht, so ist dieses zwar in der That der Gegenstand und die Aufgabe desselben; allein man würde eine ungegründete Hoffnung hegen und

meine Absicht ganz und gar verkennen, wenn man glaubte, daß diese Philosophien nur als Schelling'sche und Hegel'sche zur Betrachtung kommen sollten; denn es ist nicht Schelling und auch nicht Hegel, sondern die Philosophie, in deren Dienst ich arbeite. Eine Erörterung hierüber glaube ich sowohl dem Leser als mir selber schuldig zu seyn.

Daß mit der Kant'schen Vernunftkritik eine neue Epoche der Philosophie begonnen habe, ist sowohl unmittelbar bei ihrem Erscheinen anerkannt, als in der Folge erkannt und eingesehen worden. Die Thaten, welche seitdem in der Wissenschaft vollbracht worden sind, machen den Ruhm des deutschen Volkes aus, sind sein Stolz in der Heimath, seine Ehre in der Fremde. Mögen andern Völkern andere Preise zu Theil geworden seyn, die Gabe, welche die Götter uns verliehen haben, ist schöne, freie, philosophische Wissenschaft. Aber unserer wissenschaftlichen Thaten und unseres philosophischen Ruhmes ungeachtet, scheint doch gegenwärtig die Philosophie bei uns in einer sehr bedrängten und betrübten Lage zu seyn, eine Thatsache, welche nicht weniger erkannt ist und nicht weniger tief gefühlt wird; denn, statt kräftig zu blühen, erzeugt sie nur übertägige Gestalten, die, wie sie erwachsen, so auch wieder absterben, während doch die Philosophie die Wahrheit zu seyn behauptet, die ewig gleiche, in allem Wechsel dauernde und beharrende. Ueberhaupt scheint darin die Mangelhaftigkeit unseres ganzen Geschenkes zu bestehen, daß wir nie zu einem vollkommnen Besitz und Genuß desselben gelangen können. Kant zwar hatte selbst schon den langersehnten „ewigen Frieden" der Philosophie verkündet, allein die Anzeichen, auf welche er seine Hoffnung gründete, entschwanden bald, und während auf der einen Seite immer der Ruf ertönt: der Philosophie stehe noch eine, letzte Umwandelung bevor, ist auf der andern Seite entschieden worden: der Wechsel allein sey beharrlich. Die philosophischen Systeme sind nicht, wie das Wahre und Falsche, ja auch diese selbst nicht, einander ent-

gegengesetzt, sondern sich gegenseitig integrirende Momente, das Setzen der Verschiedenheit ist nur „die fortschreitende Entwickelung der Wahrheit." Wie die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe und so jene von dieser gleichsam widerlegt wird; wie die Frucht ebenso die Blüthe für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt und als ihre Wahrheit an deren Stelle tritt, so ist das Leben der Philosophie ein Prozeß, in dem die Elemente flüssig sind, nicht einander widerstreiten, sondern als nothwendige Momente sich aus einander erzeugen. Das Leben des Geistes ist die That. Die Philosophien sind nur Weisen seines Daseyns, sind die Gestalten, in denen und durch die der Geist sich für sich selbst wird, das zur Wirklichkeit bringt, was er nur an sich der Möglichkeit nach ist. Die letzte Philosophie ist die concreteste, reichste, tiefste, sie enthält die Prinzipien aller vorangegangenen Systeme, als Momente in sich.

So wie die Eleaten das reine, unwandelbare Seyn für die alleinige Wahrheit erkannten, alles Andere aber für bloßen Sinnentrug erklärten; Herakleitos dagegen nur das Werden, den Prozeß wollte; so sehen wir auch hier in Bezug auf die Philosophie selbst diese Differenz hervortreten [1]). Während auf der einen Seite die Philosophie nur eine seyn soll, wird auf der andern Seite die Wahrheit in die Vielheit ihrer Gestalten und den Prozeß derselben gesetzt. Die Einheit der Wahrheit fällt nach dieser letztern Ansicht in den Prozeß, denn die Wahrheit ist dieser Prozeß. Die Philosophie hat hernach darum den ewigen Frieden erlangt, weil sie sich als diesen Prozeß erkannt, ihn als ihre Wahrheit erfaßt hat.

1) In der That sind diese beiden Ansichten über die Geschichte und das Ziel der Philosophie zwei Weisen der Auflösung der Aufgabe der Philosophie selbst, hier nur in der Weise genommen, wie sie sich selbst zum Gegenstande hat. Die vollkommene Auflösung kann daher auch nur in der Darstellung des Systems geleistet werden. Was hier vorgetragen wird, soll nur zum Orientiren dienen.

Diese beiden Auffassungen der Daseynsweise der ewigen Vernunft, d. h. der Art, wie die Vernunft als Philosophie Existenz hat, haben dieß mit einander gemein, daß die Vernunft als solche nur eine seyn könne; darin aber weichen sie von einander ab, daß die Vernunft als Philosophie nach der einen auch nur eine Existenz haben könne, nach der andern aber die Vielheit ihrer Formen ihr wesentlich und gerade in dem Setzen und Aufheben dieser Formen ihr Leben bestehe. Während also nach der einen Behauptung in keiner der bisherigen Philosophien die Wahrheit als solche enthalten ist, ist nach der andern jede Philosophie die Wahrheit, weil es der Wahrheit wesentlich ist, diese Philosophie zu seyn. Der sophistische Trugschluß, welcher bei beiden zu Grunde liegt, fällt in die Augen, indem das Subject im Obersatze eine andere Bedeutung hat, als im Untersatze; dort ist die Philosophie als die ewige Wahrheit selbst gemeint, hier diese Wahrheit, wie sie als philosophisches System Daseyn und Existenz hat[1]. Dieses ist die formale Auflösung; die reale aber folgende:

Daß die Philosophie nur eine ist und ihrer Natur nach nur eine seyn kann, dieses liegt darin, daß die Philosophie das Wissen der absoluten Wahrheit, das Wissen des Absoluten ist. Allein das Absolute selbst ist nur das Absolute als das Prinzip alles Daseyenden, der Welt. Die Aufgabe der Philosophie ist daher, den Zusammenhang der Welt mit Gott, die Art und Weise der Abhängigkeit des Daseyns von dem Absoluten zu erklären. Die wahrhafte Philosophie ist das Wissen um die That, durch welche die Welt da ist. In so fern nun das Daseyn in sich selbst concret und mannigfaltig bestimmt ist, in so fern

1) Es ist derselbe Trugschluß, wenn Hegel das Sträuben gegen die Anerkennung einer bestimmten Philosophie mit dem Verhalten eines Kranken vergleicht, der nicht Kirschen, Birnen, Trauben rc. will, weil er Obst verlangt habe. Stehen denn die Philosophien, diese individuellen Gestalten, zur Philosophie, wie die Arten des Obstes zur Gattung?

giebt es auch verschiedene Auflösungen des Problems der Philosophie, von denen jede ein wesentliches Prinzip enthält. So wesentlich aber die Welt eine ist, so wesentlich ist es auch, daß es nur eine wahrhafte Philosophie giebt, diejenige nämlich, welche das absolute Gesetz der Welt darstellt. In so fern nun eine jede Philosophie die Aufgabe der Philosophie als solcher enthält, insofern ist sie Philosophie, inwiefern sie aber diese Aufgabe nicht schlechthin, sondern nur für eine bestimmte Weise des Daseyns löst, insofern ist sie nicht die Philosophie, als solche, sondern nur eine Philosophie. Jede Philosophie nun behauptet die Philosophie zu seyn; allein, da nur eine Philosophie die wahre seyn kann — obwohl sie darum nicht bloß in einem Kopfe zu existiren braucht, wie aus dem Folgenden erhellen wird — so sind alle diejenigen Systeme, welche nicht das Problem der Philosophie schlechthin lösen, sondern nur für eine Weise des Daseyns, nicht als die Philosophie, sondern nur als untergeordnete Momente anzuerkennen.

Aus dem Gesagten nun erhellt: 1) daß eine jede Philosophie ein wahrhaftes Prinzip nothwendig enthalten, und eine Weise des Daseyns vollkommen erklären muß, weil sie sonst die Aufgabe der Philosophie nicht enthält; jede Philosophie ist eine Offenbarungsweise der Vernunft, eine Weise, wie die Vernunft Daseyn hat; 2) daß aller Widerstreit unter den Philosophien nur dadurch entsteht, daß die einseitigen und untergeordneten Systeme sich für die absolute Wahrheit selbst nehmen; 3) daß der Gang der Philosophie nicht ein Prozeß des Absoluten selbst seyn könne, einmal weil die Daseynsweisen der Welt selbst ihr wesentlich sind, also mit ihr nothwendig zugleich da sind, fürs Andere, weil das Wissen Selbstthat des Geistes ist, also Freiheit des Entschlusses von Seiten des Subjects erfordert. Ueberdieß werden wir diesen dritten Punkt auch factisch in unserer Schrift zeigen, indem darin dargelegt wird, daß ganz dieselben Prin-

zipien im Verlaufe der Geschichte der Philosophie zu mehren Malen hervorgetreten sind.

Wenn also Hegel sagt, daß die sämmtlichen, in der Geschichte der Philosophie hervorgetretenen Systeme [1]) nur verschiedene Darstellungen der einen und selben Philosophie seyen, so ist dieses ganz richtig, inwiefern eine jede Philosophie die absolute Aufgabe der Philosophie enthalten muß, und es ist gewiß ein großes und hohes Verdienst dieses Mannes, diesen Punkt hervorgehoben und vertheidigt zu haben. Wenn aber von ihm sowohl, als seinen Nachfolgern dann die sämmtlichen, in der Geschichte der Philosophie hervorgetretenen Systeme als neben- oder gar untergeordnete Glieder eines Ganzen gefaßt werden, so ist dieß schlechterdings unrichtig, denn nimmt man verschiedene, nach- oder nebeneinander stehende Philosophien an, die verschiedene Prinzipien enthalten, so ist einmal ein Uebergang von einem Prinzip zum andern unmöglich, weil sie coordinirt sind, und ebenso ist auch ein Fortschritt ins Unendliche unmöglich, weil ein solcher eine unendliche Specification voraussetzt, was in sich selbst widersprechend ist. Sollen aber alle philosophischen Systeme einander subordinirt seyn (nur so kann ein Uebergang von einem in ein anderes gemacht werden), so ist, das Widersinnige abgerechnet, was sonst noch aus dieser Ansicht folgt, in der That, wie die eine und selbe Aufgabe der Philosophie, so auch nur eine Lösungsweise — ein Prinzip — in allen verschiedenen Systemen, diese daher nicht den Prinzipien nach verschieden (was man doch will), sondern nur verschiedene Modificationen des einen und selben.

Ich habe hier die wissenschaftliche Fassung dieser Ansicht, so wie sie bei Hegel vorliegt, aufgenommen und das Wahre und

1) Diese Ansicht Hegel's von der Geschichte der Philosophie ist übrigens identisch mit der Auflösung des Problems der Philosophie selbst. Man wird daher die genaue und vollkommene Auflösung in der dritten Abtheilung zu erwarten haben.

Falsche daran aufgezeigt; nun giebt es aber noch eine andere Fassungsweise derselben, die der Hegel'schen eben so sehr, als der Wahrheit der Sache entgegen ist. Da diese ihrer Gemeinheit wegen sehr gemein und verbreitet ist, so ist es nöthig, dieselbe näher zu erörtern. Sie geht von der Ansicht aus, daß in dem Hegel'schen Philosophiren nichts feststehe als die Methode und man eigentlich keine positive Behauptung als charakteristische Eigenthümlichkeit des Hegel'schen Systems anführen könne, weil man dadurch immer in den Schein und Ton des Dogmatisirens verfallen würde [1]). Hätte die Hegel'sche Philosophie in der That nicht ein festes, bestimmtes und unerschütterliches Prinzip, und das sich auch angeben läßt, von dem sie ihre Lehren ableitet, hätte sie nicht ebenso aus diesem Prinzipe abgeleitete und durch dasselbe bewiesene Lehrsätze, von einem bestimmten Inhalte und Gehalte, wäre sie nur eine solche Aller-Welts-Methode, „ein heuristisches Prinzip, durch welches wir jede, aus der Anwendung der Methode hervorgegangene Consequenz nicht als etwas Ausgemachtes anzusehen genöthigt sind, sondern immer wieder in den Schmelztiegel werfen können, um sie nachmals daraus abfließen zu lassen;" dann wäre in Wahrheit die Hegel'sche Methode, was man ihr vorgeworfen hat, nur eine consequent durchgeführte sophistische Windbeutelei, Alles beweisen und das Gute, wie das Böse mit dem Scheine der Wahrheit vertheidigen zu können. Traurig nicht allein wäre eine solche, auf das Untergraben von Religion und Sittlichkeit, Recht und Wahrheit angelegte und mit völliger Besonnenheit ausgeführte Methode, sondern eine sträfliche Niederträchtigkeit und ein ruchloses Verbrechen an der Menschheit. Diese Behauptung kann Michelet, aus dessen

1) Michelet, Geschichte der letzten Systeme, Bd. II. S. 605. Michelet hat diese Ansicht nicht allein ausgesprochen und vertheidigt, sie ist, wie gesagt, sehr weit verbreitet und Michelet steht hier nur, weil ich dessen Schriften gerade zur Hand habe.

Schriften das Angeführte entnommen ist, weder mit Einsicht in die Natur derselben niedergeschrieben haben, noch ist sie aus der Hegel'schen Philosophie als Prinzip oder Consequenz derselben hervorgegangen; denn die Hegel'sche Methode ist, wenigstens der Absicht ihres Urhebers nach, nicht ein solcher Schmelztiegel, in den man jedes Product wieder von Neuem hineinwerfen und immer weiter sublimiren könnte, bis am Ende nichts übrig bliebe als etwa höchstens noch Schlacken, sondern Hegel vielmehr hielt sie für den Feuer- und Läuterungsprozeß, um das Gold der Wahrheit zu finden; denn sie muß sich erweisen, sagt er, „als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehaltes zu seyn, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte, aber eine Wiederherstellung in dem eigenthümlichsten freiesten Elemente des Geistes" 1). Die Hegel'sche Philosophie hat daher auch einen bestimmten, ihr eigenthümlichen charakteristischen Inhalt, der, wenn er auch die Prinzipien alter, in der Geschichte vorangegangener Systeme in sich faßte (was, wenn es auch gesagt wird, nicht wahr ist), doch aus ihrem Prinzipe abgeleitet und in der dieser Philosophie eigenthümlichen Form erscheinen mußte. Mit einem Worte, die Hegel'sche Philosophie ist nicht ein Chamäleon, das, mit einem andern Gegenstande zusammengebracht, eine andere Farbe trägt, sondern eine bestimmte, bestimmten Inhalt als Wahrheit behauptende Philosophie. Ja, wäre die Hegel'sche Philosophie, was sie nicht ist, die Philosophie, in dem Sinne des Worts, daß sie die ewige Wahrheit in einer vollkommnen, nach allen Seiten des Systems vollendeten, für die Gegenwart und alle Zukunft unverbesserlich dargestellten Form des Systems enthielte: so wäre sie darum doch noch eine Philosophie, und eine Philosophie bestimmten Inhalts, so wesentlich, als der Begriff des Menschen einer ist und doch in einem jeden Menschen eine bestimmte

---

1) Hegel's Werke, Bd. VI. S. XII. XIII.

charakteristische, eigenthümliche Gestalt und Form hat. Die Philosophie in dem angegebenen Sinne schwebte Michelet vor, deren Begriff aber mit der Hegel'schen und noch viel weniger mit dieser Allerwelts-Methode übereinstimmt. Die Philosophie als die absolute Vernunft und ewige Wahrheit, ist auch nicht jene blinde Substanz, die, wie das Glück, unter die Menge tappend, bald diesen, bald jenen am Schopfe kriegt, um erst so zur Existenz und zum Bewußtseyn zu kommen, auch sind die Philosophen nicht solche Glückspilze, die über Nacht aus dem Boden wachsen, sondern, wie die ewige Wahrheit sich selbst genug ist und sich selber sich realisirt, mag sie von Hegel oder sonst Jemand erkannt werden oder nicht, so ist das Verhältniß des philosophirenden Subjects zu ihr ein wesentlich freies und die Philosophie die freie That des Subjects als solchen. Wenn aber das Verhältniß der freien, göttlichen Vernunft zum philosophirenden Subjecte gewöhnlich so gefaßt zu werden pflegt, als ob Gott dadurch selbst erst zu seinem wahren geistigen Seyn gelangte, ein Resultat als ein gewordenes wäre, so liegt dabei ein dialektischer Trugschluß zu Grunde, den auch die Sophisten des Alterthums sehr gut kannten und den sie als das Problem aufstellten, ob der Lernende ein Wissender sey oder nicht. Welchen von beiden Sätzen man bejahen mag, immer läßt sich das Gegentheil beweisen. Platon und Aristoteles haben diesem Problem ihre Aufmerksamkeit geschenkt und die Lösung zu geben versucht, die man bei ihnen nachsehen mag. Ja, die Sophisten faßten den Satz allgemein und fragten, ob alles Wirkliche geworden sey oder nicht. In diesem Sinne enthält er auch die Frage, um die es sich hier handelt. Ist nämlich alles Wirkliche geworden, so giebt es in der That kein Wirkliches (das nämlich, wovon hier allein die Rede ist, absolut wäre), sondern Alles ist nur ein Werden und Fließen, ohne Anfang und Ende; das Werden aber selbst ist nicht absolut, sondern immer nur ein Werden von Diesem und Jenen; da aber Dieses und Jenes selbst nur wer-

den, nicht sind, so ist auch das Werden, das doch nur das Werden wäre, wenn Dieses und Jenes würden, selbst nicht. Es ist daher überhaupt gar Nichts, eine von hier aus von Protagoras aufgestellte Lehre, deren Inhalt in dem bekannten Satze zusammengefaßt ist, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey. Ist umgekehrt alles Wirkliche nicht geworden, so giebt es kein Entstehen und auch kein Vergehen, sondern es ist nur das Wirkliche. Allein da das Wirkliche nur ist, insofern es ein Entstehen und Vergehen giebt und in Beziehung hierauf, so ist in der That auch das Wirkliche nicht, und es ist daher eben so gar Nichts. Es kann Nichts seyn, sagt daher Gorgias der Leontiner, denn wenn Etwas wäre, so würde es doch nicht erkennbar seyn, wenn aber auch erkennbar, doch nicht erklärbar rc. In der That ist die von Gorgias aufgestellte Behauptung, daß überhaupt Nichts erkannt werden kann, die nothwendige Consequenz, wenn es nicht Ewiges, von allem Endlichen Unabhängiges, Unwandelbares, An-und-für-sich-seyendes giebt, das als Prinzip des Seyenden zugleich das Ziel der Wissenschaft ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht daher wesentlich darin, die Prinzipien und Ursachen der daseyenden Dinge zu erkennen und, wie sie unter einander zusammen- und von jenen Prinzipien abhängen, zu erklären. Diese Prinzipien aber sind mitsammt der durch sie erschaffenen Welt, auch wenn der Philosoph sie nicht erkennt. Das Erkennen derselben ist daher jene freie That und der Trugschluß beruht auf der Verwechselung der an-und-für-sich-seyenden Wahrheit mit der Art und Weise, wie sie in diesem oder jenem philosophischen Systeme erkannt und dargelegt worden.

Wenn nun aber das Philosophiren die freie That des Subjects ist, so ist es auch nicht wahr, was man behauptet, daß das Subject in dieser That gänzlich von sich zu abstrahiren habe, um in sich nur das Absolute gewähren zu lassen, welches in jenem als seinem Substrate sich ergehend, die Wissenschaft erzeuge, das Subject nur das Zusehen habe und daß eben nur in

diesem Zusehen, dieser schaffenden Selbstvernichtung und vernichtenden Selbstschöpfung das wahre Philosophiren bestehe. Vielmehr ist umgekehrt nur so viel objectiver Gehalt in einer Philosophie, als darin Subjectivität enthalten ist, und nicht um ein Jota mehr. Oder soll es etwas Anderes bedeuten, wenn Hegel sagt, daß das Absolute nicht als Substanz, sondern als Subject gefaßt werden müsse, als daß das Subjective ein wesentliches oder vielmehr das wesentliche Moment der Wahrheit sey, das, die Substantialität in sich fassend, und über sie übergreifend, nicht wie jene: Natur, sondern: Geist ist? Wir haben hier ein andres jener Schmelztiegelproducte, welches das Subject nur nach seiner abstracten Allgemeinheit faßt, auf seine Bestimmtheiten als auf einen Plunder des Irdischen mit Verachtung herabsieht, sie als Particularitäten schmäht und, in der Leerheit des Nichts schwebend, die Hohlheit seiner Abstractionen für den absoluten Gehalt der Wahrheit ausgiebt. Nur so viel Werth hat ein Mensch, als er subjectiven Inhalt und Gehalt, d. h. Charakter und Persönlichkeit hat, und wem als Mensch solcher Gehalt abgeht, der hat überhaupt gar keinen. Ueberall sind solche Accidenzen von Persönlichkeiten, die sich nur halten können, indem sie an selbstständiges Leben und wahrhafte Persönlichkeiten sich anhängen, im wissenschaftlichen, wie im politischen Leben Dasjenige, was den Fortschritt der Freiheit und die ungeschmälerte Entwickelung der Wissenschaft aufhält und hemmt, indem Es denselben Hindernisse in den Weg legt, in deren Wegräumung die beste Zeit verloren geht. Indem aber bestimmter solches Thun für Philosophiren, besonders nach Hegel'scher Methode ausgegeben wird, so mag es nicht unzweckmäßig seyn, dessen eigenes Urtheil darüber anzuführen, das freilich zu einer Zeit gefällt wurde, als dieses Treiben noch gewissermaßen ein Lebensprinzip in sich hatte und nicht, wie jetzt, in schwankenden Schatten umherwandelte. „Wenn dieß begrifflose, substantielle Wissen," sagt er, „die Eigenheit des Selbsts in

dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es, statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Maaßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkühr gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch Einhüllung des Selbstbewußtseyns und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt, was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume [1])."

Mit diesem Mißverständnisse über die Natur des philosophischen Erkennens hängt dann auch die Verunstaltung und Corrumpirung Hegel'scher Kategorien zusammen, die nicht wenig dazu beitrug, diese Philosophie bei dem Publicum zu verunglimpfen und in Mißcredit zu setzen. So z. B. kam es bei der Frage über die Unsterblichkeit darauf an, den Begriff des Subjects als eines Diesen zu entwickeln. Hier nun behauptet Michelet gegen Göschel, daß, nach Hegel, „das Diese die niedrigste Form der Einzelnheit, nämlich in Form der Qualität, als ein sinnliches Daseyn" sey. Daß aber bei Hegel selbst das Diese verschiedene Bedeutungen habe, und daß der Begriff desselben das Für-sich-seyn sey, eine Bestimmung, auf die es ankommt, wenn ich mich mit dieser Gewißheit meiner selbst als eines Diesen soll beschäftigen können, darauf wird gar nicht Rücksicht genommen [2]). Hieraus werden dann Consequenzen gezogen und mit Hegel'schen Stellen belegt, die aber weder die Sache, noch die Bestimmungen Hegel's darüber ins Licht setzen.

Was also festgehalten werden muß, ist dieß, daß überall das philosophische Erkennen die geniale That des freien und

1) Hegel's Werke Bd. II. S. 10.

2) Michelet, Geschichte der letzten Systeme. Bd. II. S. 640—41.

darum charakteristischen und eigenthümlichen Geistes ist, daß philosophische Systeme nicht Producte der blind waltenden Nothwendigkeit sind, die wie die Pflanzen im Frühjahr hervorwachsen und im Herbste absterben, sondern Schöpfungen des unsterblichen Geistes, die sich niemals zum Materiale herabsetzen lassen, um die Nahrung und das Futter neuer Systeme zu werden. Wer daher ein philosophisches System fassen will, der muß in den Mittelpunkt seiner Wahrheit, in das Centrum seiner Eigenthümlichkeit einzudringen verstehen und nicht, wie die Eulen und Fledermäuse, in den Winkeln seiner Nebenwerke sich verkriechen wollen und dann meinen, der wahrhafte Besitzer und Eigenthümer des Hauses zu seyn.

Man hat es der Hegel'schen Philosophie zur Ehre anrechnen wollen, daß sie so stark in sich sey, zwei Parteien in sich aufnehmen zu können, und geglaubt, daß sie dadurch, daß sie den Gegensatz in sich aufgenommen habe, zur wahrhaften Wirklichkeit gediehen sey; allein, nach dem, was bereits vorhin dargelegt worden, ist hinreichend klar, daß, so wie die Philosophie als solche nur eine ist, so auch die Darstellung derselben in einem Systeme nur eine seyn könne, daß also eine Zwiespältigkeit dann nicht aus ihrem Prinzipe herfließen, sondern nur von außen hineingebracht werden könne, daß, wenn die Hegel'sche Philosophie eine solche Zwietracht in sich könne hausen lassen, dieß die Seite ihrer Unvollkommenheit sey, die heruntergerissen werden muß, daß aber ein Mäkeln und Rütteln am Einzelnen die Erkenntniß der Wahrheit nicht fördern, sondern nur aufhalten und hindern könne, daß, um wahrhaft im Geiste Hegel's zu philosophiren, man sich nicht an seine Schwächen halten, sondern in die Stärke seines Umkreises sich stellen, ihn von da auffassen, das Mangelhafte niederreißen, das Aechte aber von diesem Mittelpunkte aus weiter bilden, entwickeln, entfalten, umgestalten und so nicht wieder in seine Unmittelbarkeit hinstellen, sondern zu einer neuen Gestalt reinigen und verklären müsse. Wer dieß nicht kann, der kann nicht nur

nicht im Sinne Hegel's, sondern überhaupt gar nicht philosophiren. Seine subjectiven Erbärmlichkeiten hinter den Lehrsätzen eines philosophischen Systemes verbergen zu wollen, kann nur dazu führen, die Philosophie zu verunglimpfen. Philosophie ist überhaupt nur für den Philosophen vorhanden, wer aber ein Philosophe in That und Wahrheit ist, der trägt auch nur sein eigenes System vor, kein eingelerntes, fremdes, weil es unmöglich ist, Philosophie zu erlernen.

Wenn nun nach dieser Behauptung der Philosophe allein im vollkommenen Besitz und Genuß der Philosophie und die Philosophie selbst nur die freie That des Subjects ist, so scheint dadurch die Allgemeinheit der Wahrheit aufgehoben zu werden. Allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Die Auflösung liegt darin, daß der Mensch als Mensch vernünftig ist, oder, daß die Vernünftigkeit seine Natur ausmacht. Die Philosophie also, als die Darstellung der Vernunft, ist nicht etwas dem Menschen Fremdes, sondern kommt an Entwickelung dessen, was der Mensch seiner Natur nach ist, zum Bewußtseyn. Wie daher Aristoteles sagt, daß der Mensch durch die Natur zum sittlichen Leben im Staate bestimmt sey, so ist auch Jeder von Natur zur Philosophie geboren, und damit die Philosophie kein Privateigenthum, sondern das schlechthin allgemeine und höchste Gut, das Niemand verwehrt und vorenthalten werden kann. So wenig Einer statt eines Andern frei sein kann, so wenig kann auch Einer für den Andern philosophiren, sondern Jeder muß es durch sich selbst und die Philosophie ist die freie That eines Jeden.

Wenn auf der andern Seite dadurch, daß die Kraft und Energie des subjectiven Denkens als das Wesentliche und allein Wahre einer Philosophie behauptet wird, die objective Wahrheit zersplittert und überhaupt nur subjective Wahrheit, Ansicht, Meinung gelten gelassen zu werden scheint, so löst sich auch diese Schwierigkeit leicht. Ist darum die Freundschaft nicht eine, weil der Freunde mehre sind? Ist darum der Staat nicht einer, weil

es viele Bürger sind? Ist es nicht vielmehr die eine und selbe Freundschaft, welche die vielen Freunde zu einer Gemeinschaft verbindet und die in jedem Einzelnen und zugleich in Allen ist? So ist es auch das eine und selbe Gesetz eines Staates, welches alle Bürger verbindet und doch eines Jeden Freiheit ungeschmälert läßt, ja sie ihm erst möglich macht. Auch die Wahrheit ist so ein Gemeingut, an dem Alle Theil nehmen können und doch ein Jeder seine charakteristische Eigenthümlichkeit behaupten darf, ja, wodurch ein Jeder erst zur wahrhaften Eigenthümlichkeit kommt, weil er nur so viel Eigenthümlichkeit besitzt, als in ihm Wahrheit ist. Nicht nur die Anhänger eines und desselben Systems sind daher durch ein gemeinschaftliches Band, sondern die Philosophen überhaupt, von Thales bis auf Hegel, durch das gemeinsame Band der Wahrheit verbunden, die in einem Jeden eine eigenthümliche Existenz gewonnen hat.

Die ganze Geschichte der Philosophie stellt daher nur das eine Problem dar, von dem die verschiedenen Systeme nur verschiedene Lösungsweisen sind. Das eine Gesetz der Wahrheit verbindet Alle und sie sind nur die Darstellungen der verschiedenen Formen dieses Gesetzes.

Aus dieser absoluten Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit sind denn auch die sämmtlichen, seit der Vernunftkritik in Deutschland hervorgetretenen Systeme der Philosophie erwachsen und sie sind genauer noch unter einander als mit den vergangenen Philosophien verbunden; denn sie sind sämmtlich nur Verzweigungen des einen und selben Lösungsversuches.

Welches nun die Aufgabe der Philosophie überhaupt sey, wie das Problem, welches seit Kant die Philosophie beschäftigt, aus dieser absoluten Aufgabe erwachsen, was diese Systeme einzeln zur Lösung ihres Problemes, was sie in ihrer Gesammtheit zur Lösung der absoluten Aufgabe der Philosophie überhaupt beigetragen haben, dieses ist der Grundgedanke, aus welchem die gegenwärtige Schrift entsprossen ist. Ihn muß der Leser überall

vor Augen haben, will er über das Dargelegte sich in den richtigen Gesichtspunkt der Beurtheilung stellen.

Indem wir uns so mit unserm Reichthume und unserer Armuth bekannt machen, indem wir das Aechte und Unächte scheiden, das Gediegene aufbewahren und überhaupt die ganze Anlage einer neuen Cultur und Bearbeitung unterwerfen, dürfen wir hoffen, zu einer neuen Blüthe philosophischer Wissenschaft beizutragen.

Es ist nun freilich nicht die ganze Geschichte der neuern Philosophie seit Kant, welche wir in dieser Schrift behandeln, sondern nur zwei, aber freilich die bedeutendsten, seit Kant hervorgetretenen Systeme, das Schelling'sche und Hegel'sche, kommen hier zur Sprache. In wie fern nun durch die Darstellung der Differenz und, versteht sich, der Schlichtung derselben Wesentliches, oder vielmehr das Wesentliche für die gegenwärtige Zeit geleistet werden soll, werden noch einige Erörterungen ihre zweckmäßige Stelle finden.

Wäre es die Philosophie als Wissenschaft allein, welche in der gegenwärtigen Verwirrung und dem Kampfe der Partheien betheiligt ist, so wäre das Hülferufen, das von allen Seiten ertönt, überflüssig und würde auch nicht gehört werden; denn die Vernunft ist die ewige Wahrheit selbst und die Wissenschaft, als die Offenbarung derselben, ein lebendiger Organismus, in dem jedes Glied von Neuem stets sich erzeugt und jedes unächte und krankhafte Element von selbst sich ausscheidet. Auch wäre ein gänzliches Aufhören des Zwiespaltes der Tod des wissenschaftlichen Lebens, nicht als ob die Wissenschaft selbst nicht Ruhe und ewig gleiche ungetrübte Heiterkeit des Daseyns wäre, sondern weil, während die Wissenschaft bleibt, die Individuen, in denen sie ihre Existenz hat, wechseln. Dieser Kampf ist nur ein Kampf der Individuen gegen sich selbst, das Ringen, sich in den Besitz und Genuß der Wahrheit zu setzen. Statt also das Aufhören des Kampfes in der Wissenschaft zu wünschen, ist vielmehr

die Lebendigkeit des Streits ein Zeichen des thatkräftigen Strebens nach Wahrheit. Was uns daher fehlet, ist nicht so sehr der geordnete Zustand der Wissenschaft — obwohl auch dieser gewünscht und angestrebt wird und seiner Natur nach angestrebt werden muß —, sondern vielmehr der Boden für dieselbe; nicht unser Wissen, sondern unser Leben ist zerrüttet.

Der Boden alles geistigen Lebens überhaupt ist die Religion. Sie ist die Substanz, von der alle übrigen Zweige des geistigen Lebens nur Offenbarungsformen, nur Manifestationsweisen sind. Was auf dem Gebiete des Geistes überhaupt Daseyn hat, ist nur eine Weise, wie die Religion ihren Inhalt selbst auslegt und sich gegenständlich macht. Die Religion ist daher das geistige Lebensprinzip, und dadurch die Grundlage für alle Gestalten des Geistes. Staat, Kunst, Wissenschaft und also auch die Philosophie sind nur Sprossen dieses Keimes. Man braucht nur die Augen für die Geschichte offen zu haben, um an ihr die Probe für die Wahrheit dieser Sätze zu finden. Denn wie der religiöse Gehalt eines Volkes beschaffen ist, so sind auch die Werke seiner Kunst, so ist sein rechtliches und sittliches Leben, so ist auch seine Wissenschaft. Und dieses mit Nothwendigkeit. Denn die Religion ist das Bewußtseyn des Menschen von seiner Versöhnung mit Gott, damit sowohl die Weise, wie das Absolute in die Zeitlichkeit hereinstrahlt, als auch die Gewißheit, die der Mensch von seiner eigenen Absolutheit, oder, wenn man will, Unsterblichkeit hat. Die Offenbarungsformen des Geistes sind daher die Bethätigungsweisen des absoluten Gehaltes, dessen Gewißheit der Mensch in der Religion besitzt.

In wie fern nun die Philosophie mit der Religion in Widerspruch tritt, negirt sie ihren Boden und hebt sich dadurch auf. Es entsteht so ein doppelter Streit, ein Mal der Religion gegen die Philosophie und umgekehrt, und fürs Andere, indem nämlich Religion und Philosophie nothwendige Daseynsweisen des Geistes sind, ein Streit des Geistes gegen sich selbst. Indem dann

ferner die Religion außer der Weise, wie sie als Philosophie sich darstellt, auch noch andere Gestalten, Staat nämlich und Kunst, aus sich erzeugt, so ist das Auflehnen der Philosophie gegen die Religion zugleich ein Auflehnen gegen die Grundlage des Staats, der Kunst und aller übrigen in diesem Boden wurzelnden Zweige. Uebrigens muß man das Unrecht nicht der Philosophie allein aufbürden wollen; denn wenn auch der Staat, die Religion u. s. w. ein Recht und die Pflicht haben, sich gegen die Begriffe der Philosophie zu schützen, so thun sie das höchste Unrecht, wenn sie der Philosophie nun den Prozeß machen, sie erstinguiren und verbannen wollen. Die Philosophie ist eine nothwendige Form, in welcher der Geist sich Daseyn giebt, und indem die Religion die Mutter aller Gestalten des Geistes ist, so ist es ein Verbrechen an der Religion selbst, die eine Weise, in der sie Daseyn hat, ermorden zu wollen. Es ist besonders ein großer Theil der Diener der Religion selbst, welche in diesem edeln Geschäfte ihre Lust finden. Sie dienen der Religion freilich, aber in der Weise wie die meisten Diener, indem sie ihre Herrschaft bestehlen. Wenn durch die Philosophie jemals ein Nachtheil für die Religion erwachsen ist, so haben davon die Priester die Schuld zu tragen, weil sie die Religion nicht zu handhaben wissen; denn es ist nicht wahr, daß durch die Speculation und das Philosophiren über religiöse Gegenstände, bloß weil es Speculiren und Philosophiren ist, irgendwann oder irgendwie ein Unheil für das Leben erwachsen ist, denn die Wissenschaft ist ein Mal eine nothwendige Gestalt des Geistes und hat ein Recht da zu seyn, fürs Andere erfordert die Religion selbst, um sich in der Totalität ihrer Momente zu offenbaren, daß sie ihren Inhalt, ihr Prinzip auch in der Weise wisse, wie es Philosophie ist. Es ist auch nicht wahr, daß, wie die Hegelianer glauben machen wollen, diese oder jene Gestalt der Philosophie, etwa der Rationalismus, feindlich gegen die Religion sey, denn die Religion, wofern sie die Religion und nicht eine Religion, d. h. eine Religion von

beschränktem Prinzipe ist, kann keine wesentliche Gestalt des Geistes schlechthin negiren, sondern nur die Anmaßung einer bestimmten Gestalt der Philosophie, die alleinige und absolute Wahrheit seyn zu wollen. Um dann aber diesen Punkt beurtheilen zu können, ist es erforderlich, daß die Religion selbst sich zu einer neuen Gestalt, nicht der Religion, sondern der Philosophie entwickele, da das Wissen nicht durch das Glauben, sondern durch das Wissen widerlegt wird.

Der Kampf der Philosophie mit der Religion, und dadurch mittelbar auch mit dem Staate und den übrigen Gestalten des geistigen Lebens, ist nun auch der Knoten, an dem gegenwärtig das wissenschaftliche Bewußtseyn sich abarbeitet. Indem es nun gerade die Hegel'sche Philosophie ist, gegen die der Eifer sich gerichtet, und Schelling der Epimenides, welcher die Versöhnung vollbringen soll und will, so werden, da Schelling und Hegel auch die Helden unserer Geschichte sind, einige Erörterungen über diesen Punkt dazu dienen, den Gesichtspunkt anzugeben, nach welchem die gegenwärtige Schrift mit den Zeitverhältnissen zusammenhängt, aus ihnen hervorgegangen und in sie einzugreifen bestimmt ist.

Die Punkte, um die es sich bei der Stellung der Religion und Philosophie handelt, sind: 1) daß sowohl die Religion als die Philosophie die ewige Wahrheit enthalten und 2) daß diese Wahrheit für Jedermann gewiß seyn muß. Wäre nun die Philosophie, wie man behauptet hat, die einzige Weise, in welcher die Wahrheit wahrhaft existirt, wäre es wahr, was Hegel gesagt hat, daß die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, allein das wissenschaftliche System derselben seyn könnte, so würde daraus unmittelbar folgen, daß der Philosoph allein im Besitz und Genuß der Wahrheit sey. Wenn dann auf der andern Seite behauptet wird, daß die Religion die Art und Weise des Bewußtseyns sey, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist, die wissenschaftliche Erkenntniß der

Wahrheit aber eine besondere Art ihres Bewußtseyns ist, dem aber sich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen; daß der Gehalt derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sage, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, es so auch für jenen Gehalt zwei Sprachen gebe, die eine des Gefühls der Vorstellung und des in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs: so ist es entweder nicht wahr, daß die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, allein das wissenschaftliche System derselben seyn kann, oder es ist der Gehalt, so wie er in der Religion ist, nicht die Wahrheit als solche. Da nun das Wesen der Religion in das Gefühl, die Vorstellung u. s. w. gesetzt wird, Vorstellung aber, Gefühl und in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistendes Denken (wofern es überhaupt ein solches giebt) nicht die Weisen sind, in welchen die Wahrheit wahrhaft existirt, und existiren kann, so ist das Letztere die unmittelbare Folge. Gerade von diesem Widerspruche aus — obwohl der Fehler eigentlich nicht hier, sondern an einer ganz andern Stelle des Systems liegt und hier sich nur offenbart, ebenso wie bei dem, was vorhin über die Auffassung der Geschichte der Philosophie gesagt worden ist, gerade von diesem Punkte aus ist die Hegel'sche Schule mit sich und dem Leben zerfallen; denn ist, sagt man, die einzige wahrhafte Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, die Philosophie, wozu bei der Religion als einem Letzten stehen bleiben? Machet die Philosophie zur Religion! Ist aber so die Wahrheit nur eine, wozu die Doppelzüngigkeit derselben? Nichts ist unausstehlicher, als solcher Mischmasch. Es giebt nur eine Wahrheit und diese ist die des concreten Geistes. So wesentlich nun diese Consequenzen in der Hegel'schen Auffassung der Sache liegen und nothwendig hervortreten mußten, so ist es doch ein Irrthum, zu meinen, daß schon durch das Ziehen dieser Folgerungen Hegel überwunden und ein neuer Standpunct

der Philosophie erreicht sey; denn wenn es auch wahr ist, daß an diesem Punkte der wunde Fleck der Hegel'schen Philosophie auch für das gemeine Bewußtseyn offen und klar zu Tage liegt, wenn es auch ganz recht ist, daß man sich von hier aus gegen diese Philosophie als die Darstellung der absoluten Wahrheit aufgelehnt und empört hat: so ist es darum doch noch ein großer Irrthum, wenn man meint, daß von all den unendlich vielen, in- und außerhalb der Schule gegen diese Philosophie vorgebrachten Instanzen auch nur eine sie in ihrem Mittelpunkte treffe. Alle Einwendungen vielmehr, welche man im Logischen, in der Naturphilosophie, auf dem Gebiete des concreten Geistes gegen das Hegel'sche System gemacht hat, sind nur eben so viele Beispiele, daß man den wahren Sinn derselben nicht erkannt hat, sind nur so viele Appellationen an sie selbst, sich deutlicher zu erklären, daß man sie auch fassen könne. All dieses Gerede und Gethue braucht sie gar nicht anzuerkennen, denn so lange ihr Prinzip unerschüttert ist, kann sie wegen jeder Folge unbekümmert seyn.

Kehren wir zu der Hegel'schen Auffassung des Verhältnisses der Religion und Philosophie zurück, so ist darin das richtige enthalten, daß sowohl die Religion als die Philosophie die absolute Wahrheit enthalten muß. Wenn dann aber das Wesen der Religion, d. h. ihr specifischer Unterschied, in die Form des Gefühls, der Vorstellung, Anschauung, der dichtenden Phantasie, des endlichen Denkens u. s. w. gesetzt wird, so entsteht dadurch ein Widerspruch gegen die Thesis und die Religion wird zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt, während sie doch die absolute Wahrheit enthalten sollte. Die Uebereinstimmung, welche dadurch zwischen Religion und Philosophie zu Stande gebracht wird, ist daher allerdings eine falsche; allein der Mangel liegt nicht in der Religion, sondern in der Philosophie, die ihre eigene Aufgabe nicht vollständig gefaßt und gelöst hat, weil sie sonst die Religion nicht zu schmälern brauchte, um sich selbst geltend zu machen. Es ist

daher die größte Ungerechtigkeit, den Mangel der Hegel'schen Philosophie der Religion aufbürden und diese für die Unvollkommenheit jener büßen lassen zu wollen. Statt der Religion die Schuld zu geben, muß vielmehr die Philosophie sie tragen, deren Pflicht es ist, jede einseitige Form abzuwerfen, bis sie ihre wahre und vollendete Gestalt erreicht hat.

Schon das, was vorhin bemerkt worden ist, daß nämlich die Religion das Leben des Geistes selbst sey, alle Offenbarungsformen des Geistes aber nur die Weisen, in denen die Religion ihren Inhalt auslegt, ist hinreichend, das Verhältniß der Religion zur Philosophie vollkommen zu bestimmen und die Einseitigkeit und Beschränktheit der Hegel'schen Fassung dieses Verhältnisses darzulegen. Denn dadurch, daß die Religion das substantielle Wesen des Geistes selbst ist, steht sie nicht als eine Form neben andern Formen, es ist nicht die eine Form die Religion, die andere Form die Philosophie, sondern alle Formen des Geistes, die Kunst, das sittliche Leben, die Wissenschaft, sind die Formen, in denen die Religion ihren Inhalt explicirt. So wie es zum Leben eines Baumes gehört, Aeste, Zweige, Blätter, Blüthe, Frucht zu erzeugen, wie dasjenige, was alle diese Momente zu einem Ganzen verbindet, das eine Lebensprinzip des Baumes ist, so ist die Religion das Wesen des Geistes, die Gestalten des geistigen Lebens die Momente, wodurch die Religion ihr Leben manifestirt. Dasjenige, was alle diese Offenbarungsweisen zu einem Leben verbindet, ist die Religion.

Es ist ein schönes und großes Wort Hegel's, daß die Religion die Art und Weise des Bewußtseyns sey, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist, aber er hätte freilich davon die Philosophen nicht ausnehmen sollen; denn vor der Majestät der Religion muß, wie der Kaiser seine Krone, so der Weise seine Wissenschaft niederlegen. Es ist der eine Geist, welcher das Wesen und die Substanz der Religion ausmacht, in dem alle Verzweigungen des bürgerlichen, sittlichen

und wissenschaftlichen Lebens ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, von dem alle nur die Verzweigungen, Ausbreitungen, Offenbarungen und Manifestationen sind. Wie Aristoteles sagt, daß in dem organischen Ganzen der Welt Alles nach einem gemeinschaftlichen Zwecke geordnet und bestimmt sey, so gilt es auch von dem Leben der Menschen als freier vernünftiger Wesen; denn auch dieses bildet ein organisches Ganze, in dem Alles nach einem Zwecke geordnet und bestimmt ist. Dieser eine Zweck, nach dem und durch den alle Verhältnisse des geistigen Lebens bestimmt sind, dieses dominirende, Alles beherrschende und leitende Prinzip aber ist die Religion. Es sind wohl mancherlei Gaben, aber es ist nur ein Geist, es sind vielerlei Aemter, aber es ist nur ein Herr.

Es ist daher nur irrig und verkehrt, wie es jetzt gewöhnlich geschieht, die Theorie und das Philosophiren als die letzte und höchste Aufgabe der Menschheit zu bestimmen (wobei man denn freilich auch in Verlegenheit kommt, zu sagen, wie die Menschheit zu diesem Ziele geführt werden soll), sondern es ist auch selbst ein Mangel an Einsicht in die Natur des Erkennens, solche Behauptung vorzubringen. Denn so wie es dem Dreieck als Dreieck nothwendig ist, zwei rechte Winkel zu haben, so macht es auch die Natur des Menschen aus, religiös zu seyn; wie aber auch von dem Dreieck noch viele andere Sätze gelten, die aber alle auf dieser gemeinschaftlichen Grundlage ruhen und daraus abgeleitet sind, so hat auch der Mensch nicht bloß Religion, sondern auch einen Staat, sittliches Leben überhaupt, Kunst und Wissenschaft. So wie dann aber, wie gesagt, alle andern Theoreme, welche vom Dreieck gelten, in dem Satze, daß seine Winkel zweien rechten gleich sind, ihre Grundlage und ihren Mittelpunkt haben, ja die ganze Planimetrie gleichsam in diesem Satze concentrirt ist, und das Dreieck durch ihn die Figur der Figuren und das Herz und die Seele der Planimetrie ist, so ist auch die Religion die Seele und das Lebensprinzip des menschlichen We-

sens, die Alles beseelende, Alles tragende, Alles erhaltende Mitte. Kunst und Wissenschaft sind daher wohl Zierden des Menschen, aber sein Schmuck, seine Würde und Majestät, das ist seine Religion; Kunst und Wissenschaft sind wohl frei, aber die Freiheit des Menschen selbst ist seine Religion. Der Mensch hat wohl Kunst und Wissenschaft, weil er vernünftig ist, aber die Religion hat ihn, sie macht sein Wesen, seinen Begriff, seine innerste Eigenthümlichkeit aus. Die Religion ist die Vernunft.

Die Stellung, welche wir hiemit der Religion geben, das Prinzip und die Trägerin des geistigen Lebens zu seyn, wird auch durch die Erfahrung vollkommen gerechtfertigt; denn es ist kein Volk, weder in alter, noch in neuer Zeit, bei dem nicht Kunst und Wissenschaft, so wie Staat und sittliches Leben, ihre Färbung und Bestimmtheit durch das zu Grunde liegende religiöse Prinzip erhalten hätten, so daß man sich sogar hat verleiten lassen, die Religion als den „objectivirten Volksgeist" zu betrachten und darzustellen. Allein so richtig es auch in dieser Ansicht ausgesprochen ist, daß die Religion die tragende Mitte des geistigen Lebens der Völker ist, so sind diese objectivirten Volksgeister doch nur Fictionen und Bilder, gleich den platonischen Ideen, die erst durch Abstraction, d. h. hintennach gewonnen werden, keineswegs aber das Prinzip und den treibenden Grund ausmachen. Man läßt sich dabei verleiten, die bestimmten Formen und Gestaltungen, die sich ein Prinzip giebt, für das Wesen der Sache zu nehmen, obgleich es nur geringes Nachdenken bedarf, um zu sehen, daß gerade diese Formen, wodurch der Geist sich eine äußerliche Existenz giebt, das Zeitliche und Vorübergehende sind, weil sie durch die Lage, das Klima des Landes, die geschichtliche Stellung des Volkes u. s. w. bedingt werden. Diese Formen müssen vorübergehen; der Geist aber, der sie hervorgebracht hat, bleibt. Es ist ein wahres Kindergeschwätze, von dem Untergange der griechischen, römischen Religion u. s. f. zu reden. Eben so gut könnte man von dem Untergange und

der Geschichte Gottes reden. Die Formen und Anschauungsweisen, die Gestalten des bürgerlichen, sittlichen Lebens dieser Völker sind wohl untergegangen, aber der Geist, der diese Formen hervorgerufen hat, lebt in alle Ewigkeit und giebt sich, je nach den bestimmten äußern Verhältnissen, auch diesen Verhältnissen angemessene Gestaltung. Es giebt nur eine Religion, so wie es auch nur einen Gott giebt, und es ist pharisäische Heuchelei und Läugnen des Heiligen, wenn nicht diese eine Religion, diese Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit bei allen Völkern anerkannt wird. Was die Religionen von einander unterscheidet, das ist nicht das Wesen derselben, nicht das, was sie zu Religionen macht, sondern die Form, in der dieses Wesen sich offenbart und auslegt. Diese Form tritt in die Zeitlichkeit, ist darum dem Verderben ausgesetzt, giebt Anlaß für den Aber- und Unglauben. Das Wesen der Religion aber ist die Freiheit des Menschen, aus der Alles erwachsen ist, was je in der Welt Großes und Herrliches vollbracht wurde.

Es ist ausdrückliche Lehre des Christenthums, daß der Sohn Gottes von Anbeginn der Welt gewesen, daß durch ihn Alles geschaffen, erhalten, getragen und regiert wird, und die Religion sollte nicht durch ihn daseyn? Die Religion ist das Wesen und damit die Freiheit des Menschen; die Freiheit ist das Lebensprinzip des Geistes. Ist Christus nun das Prinzip des Daseyns der Welt, so ist er auch das Prinzip des Geistes, so ist er die schaffende Freiheit. Durch die Freiheit ist der Mensch da, und Alles, was er kraft seines Wesens vollbringt, das sind die Offenbarungen, die Thaten seiner Freiheit. Was daher irgendwann oder irgendwo Großes, Gutes und Schönes vollbracht worden, das sind die Werke der That des schaffenden, erhaltenden, regierenden, lebendigen Christus, welcher ist die Freiheit. Christum nicht anerkennen, ist: die Freiheit nicht anerkennen, heißt: der Würde des Menschen entsagen. Lügen gegen den heiligen Geist ist Lügen gegen die Freiheit, ist Lügen gegen die Würde des Menschen.

Es hat nicht eine Zeit gegeben, wo der Mensch nicht Mensch, wo der Mensch nicht frei gewesen wäre, wo nicht Christus in ihm lebendig, thätig, schaffend und wirkend gewesen. Dieses Leben der Freiheit in uns, durch die wir sind, was wir sind, diese Bethätigung Christi in uns, das ist Religion und es giebt keine andere Religion, als diese. Darum, wer sich rühmen will, der rühme sich der Freiheit, welche ist Christus, durch den wir sind, in dem wir leben und weben, ohne den wir nicht sind, was wir sind, nicht Menschen, nicht freie Wesen.

Christus ist kein Feldherr, kein Staatsmann, kein Dichter, kein Philosoph gewesen, das ist wahr; aber diese Weisen des Daseyns der Idee sind doch nothwendig, damit die Idee Wirklichkeit habe? Gewiß. Aber wodurch kommen denn die Gestalten zum Daseyn? Ist nicht das Wirkende darin jene Freiheit, welche zugleich das Wesen des Menschen ausmacht? Wenn daher auch Christus nicht Kunstwerke vollbracht, sondern Sophokles, Shakespeare, Goethe, wenn nicht er ein Staatsmann gewesen, sondern Perikles, Cäsar u. s. w., so ist doch keine dieser Thaten, welche nicht durch Christus vollbracht sind. Aller Reichthum des Geistes, welcher in der Welt offenbar geworden, ist nur Christi, d. h. der Freiheit lebendige That.

Wie nun dieser Christus, welcher die ganze Natur trägt, und das eigenthümliche Wesen des Menschen ausmacht, wie dieser Christus nothwendig zu einer gewissen Zeit historisch werden, geschichtlich als dieses Individuum erscheinen mußte, diese Untersuchung liegt von unserm gegenwärtigen Ziele entfernt. Auch kommt es für jetzt gar nicht darauf an, zu zeigen, daß dieser Christus, den die Christen verehren, und dieses Lebens Prinzip des Geistes identisch seyen, obgleich dieser Beweis nicht sehr schwer ist: nur dieses brauchen wir festzuhalten, daß Religion und Freiheit dasselbe sind, daß die Freiheit und Religion das Wesen des Geistes ausmachen, daß also alle Gestalten des geistigen Lebens

nur Weisen, wie die Religion ihren Inhalt manifestirt; daß also die Religion nicht eine Form neben andern Formen ist, sondern das Prinzip, wodurch alle Formen sind, daß diese Formen nur die Bethätigungsweise dieses Prinzipes sind. Diese Freiheit ist daher auch nicht eine Potenz, so daß noch etwas hinzukommen müßte, daß sie wahrhaft sey, sondern der Geist ist nur in dem und dadurch, daß er sich bethätigt. Die Freiheit ist so ewig wie Gott. Sie ist das Prinzip des Daseyns der Welt. Durch sie ist die Natur und der Mensch. Sie ist das Centrum alles Lebens; der Mensch aber allein hat ein Bewußtseyn von diesem seinem Prinzipe, dadurch ist er selbst frei und alle seine Thaten sind Bethätigungen seiner Freiheit und somit seiner Religion.

Betrachten wir von diesem Mittelpunkte aus die Art und Weise, wie Hegel das Verhältniß von Religion und Philosophie faßt, so leuchtet die Einseitigkeit dieser Auffassung sogleich ein; denn Hegel macht die Religion zu einer Form neben andern Formen, während sie das Prinzip aller Formen ist, auch der Philosophie. Aber nicht allein hierin ist sein Mangel, sondern er macht auch die Religion zu einer untergeordneten Form, die Philosophie aber ist diejenige Form, deren Form zugleich mit dem Inhalte identisch. Daher ist die Philosophie das Allgemeine, welches über Staat, Kunst, Religion übergreift, das Wissen von der Wahrheit des in diesen Formen dargelegten Inhalts ist. Es ist daher nicht wahr, daß die Religion die absolute Wahrheit enthält, dann müßte die Form dem Inhalte adäquat, die Religion müßte Philosophie seyn, Philosophen aber können nicht alle Menschen seyn, folglich auch nicht alle den ungetheilten Genuß der Wahrheit haben. Damit aber wird der Begriff der Religion aufgehoben; denn die Religion ist die Art und Weise, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist. Indem aber die Philosophie die Religion aufhebt, hebt sie sich selbst auf; denn sie könnte nur Philosophie seyn, wofern sie sich darstellte als das Wissen der Religion von sich selbst; denn das

Gesetz, wodurch der Mensch Mensch, ist dasselbe als das, wodurch die Welt da ist. Dieses aber ist die Aufgabe der Philosophie.

Der Streit der Philosophie mit der Religion ist somit eine Appellation an die Lösung der Aufgabe der Philosophie selbst. Es würde mir nicht schwer gewesen seyn, den Widerspruch, sowohl im Hegel'schen Systeme selbst aus seinem Mittelpunkte, als auch in seinen Fortbildungen und Consequenzen aufzunehmen und, wie er an die Aufgabe der Philosophie appellirt, darzulegen; allein diese Darlegung würde theils eine größere Ausführlichkeit gefordert haben, als ich hier hätte gewähren können, theils würde ich genöthigt gewesen seyn, Vieles vorweg zu nehmen, was erst in der Abhandlung selbst vorkommen kann. Es handelte sich hier nur darum, dem Leser zu zeigen und zum Bewußtseyn zu bringen, daß und warum von Seiten der Philosophie aus eine neue Lösung der Aufgabe der Philosophie erfordert werde, daß, indem ich dieses in der gegenwärtigen Schrift unternehme, ich nicht etwas Particuläres betreibe, sondern im Dienste der Wissenschaft und der Interessen der Zeit selbst arbeite, daß ich kein anderes Interesse bei meiner Aufgabe habe, als die Wahrheit und die philosophische Erkenntniß derselben.

Es könnte vielleicht die Frage aufgeworfen werden, ob man denn überhaupt die Philosophie nöthig habe, zumal, wie ich ja selber behaupte, die Religion die absolute Wahrheit enthält. Einfach könnte darauf geantwortet werden, daß, wie der lebendige Glaube auch sich in Werken offenbaren muß, so die Philosophie eine nicht zufällige Form der Religion sey, die seyn könnte und auch nicht, sondern die Religion, wie sie das Wesen des Menschen ausmacht, sich auch als Wissenschaft und Philosophie gestalten muß; allein in der Zeit selbst ist dieses Bedürfniß ausgesprochen und in dieser Form wollen wir das Bewußtseyn da-

von aufnehmen, weil nur auf diese Weise die Art, wie wir unsere Aufgabe behandeln, vollkommen gerechtfertigt ist.

Dieses Bedürfniß knüpft sich aber wieder an den Widerspruch gegen die Hegel'sche Philosophie, von der wir darum ausgehen müssen.

Der Centralpunkt nun des Hegel'schen Systems liegt darin, daß die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, allein das wissenschaftliche System derselben seyn kann, oder, wie es in dem vielbesprochenen Paradoxon ausgesprochen ist, daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist. Aus diesem Mittelpunkte ist das ganze Gebäude dieser Philosophie erbaut und macht ein in sich geschlossenes Ganze, eine vollendete Totalität aus. Von dem ersten Satze der Logik, bis zu dem letzten der Philosophie des Geistes, ist Alles nur Entwickelung und Entfaltung dieses einen Centrums. Innerhalb dieser Entwickelung selbst sind zwar Inconsequenzen begangen worden und an diese hält man sich denn auch gewöhnlich, wenn man vorgiebt, diese Philosophie zu widerlegen; allein diese Widerlegungen treffen sie gar nicht als solche, sondern nur ihre Accidenzen. Würde dieses System mit mehr Kraft und Energie gehandhabt, als es gewöhnlich geschieht, so könnte dieses Thun nur dazu beitragen, die Gewalt des Prinzipes derselben nur in desto größerm Glanze zu zeigen.

Da nun also das Vernünftige allein wirklich, das Vernünftige aber als solches das Denken ist, so folgt, daß auch das Denken mit seinen Bestimmungen zusammengenommen, die Idee, allein wahr und die Wahrheit selbst ist. Alles, was sich daher als wahr erweisen, was objectiven Gehalt und Realität haben soll, kann dieses nur dadurch, daß es sich als eine Bestimmung des Denkens, als ein Moment der Idee darstellt. So ist die Philosophie überhaupt die Idee als solche, die einzelnen philosophischen Disciplinen aber die Momente der Ideen, die Weisen ihres Seyns. Alles ist nur, hat nur Gehalt, in

wie fern die Idee in einer ihrer Formen in ihm Daseyn hat, oder vielmehr es Antheil an dieser Idee und somit Daseyn hat. Alle Bestimmtheit des Daseyns ist eine Selbstbestimmung der Idee und so ist das Wirkliche vernünftig, und das Vernünftige wirklich.

Aus dieser Auffassung der Idee ergiebt sich nun unmittelbar, daß auch das ganze geistige Leben mit allen seinen Formen, Sittlichkeit, Staat, Kunst, Religion, mit einem Worte, alle Bethätigungsformen des Geistes, nur in so weit Werth und Bedeutung haben, als sie eine gewisse Weise der Idee, ein Moment derselben darstellen. Flüsse, Berge, Städte, Länder, Individuen, Korporationen und Stände, Völker und Nationen, Philosophen, Dichter, Historiker ꝛc. sind nur *diese* Formen des Syllogismus, *diese* Momente des Begriffs, *diese* Glieder der Idee. Es ist nicht von dem Staate als solchem die Rede, nicht in wie fern und wodurch er Staat ist, nicht von der Religion *als* Religion, nicht von der Kunst *als* Kunst, sondern in wie fern sie *diese* Momente des Erkennens, diese oder jene Formen des Gedankens sind.

So wie die Logik die Idee im abstracten Elemente des Gedankens ist, die Naturphilosophie diese Idee in ihrem Andersseyn u. s. w. darstellt, so ist der objective Geist, wie er im Staate und im sittlichen Leben überhaupt Daseyn hat, die Idee an sich, der Begriff der absoluten Idee, der Wille die formale Thätigkeit, die Negativität dieses Begriffes u. s. w. Die Bestimmungen, welche herausgesetzt werden, sind nirgends die Bestimmungen der Sache als solcher, sondern die Bestimmungen des Denkens als solchen; denn das Denken allein ist die Wahrheit, nur so ist das Vernünftige das Wirkliche.

Mit einem Worte, das Theoretische allein ist das Wahre; das Natürliche, das Praktische hat nur theoretischen Werth; seine Beziehung auf das Speculative, das ist seine Bedeutung. Sein Denken ist sein Seyn; denn Seyn und Denken sind identisch.

Wenn nun gegen diese Hegel'sche Fassung der Idee die Bestimmungen der Sache als solcher hervorgehoben werden, so können diese Einwendungen natürlich nicht treffen, weil es ja gerade die Behauptung, das Prinzip und Wesen dieser Philosophie ausmacht, daß die Dinge überhaupt nur so viel Werth und Gehalt haben, als in ihnen das Denken thätig und wirksam gewesen und noch ist. Ihr empöret euch, daß die historische Realität, daß euer ganzes sittliches und Staatsleben, daß mit einem Worte Alles, worin ihr Festigkeit und Halt zu haben glaubtet, von dieser Philosophie aufgehoben werde; aber habt ihr denn irgendwo gezeigt, daß es außer dem Denken und seinen Bestimmungen noch eine andere Realität giebt. Alles Toben und Rasen, alles Wüthen und Schelten, es kann euch nichts helfen, löset ihr diese Frage nicht. Eure Reden sind nur eine Appellation an die Aufgabe der Philosophie selbst; an diese müßt ihr euch daher machen, wenn ihr etwas erreichen wollt, nichts Anderes kann euch helfen.

Der Kampf gegen die Hegel'sche Philosophie ist daher gar nicht bloß ein Kampf gegen sie als solche, sondern vielmehr zugleich ein Kampf unseres theoretischen Bewußtseyns, unseres Denkens überhaupt gegen unser Seyn, den concreten Inhalt unseres Bewußtseyns. Unser Denken und unser Seyn sind auseinander gerissen, unser geistiges Leben ist mit sich selbst in Widerspruch. Daß die Hegel'sche Philosophie diesen Widerspruch nicht lösen, das Bedürfniß unseres Bewußtseyns nicht befriedigen kann, dieß hat darin seinen Grund, daß sie unser Seyn vernichtet, dem Denken allein Werth und Bedeutung zugesteht.

Hier ist denn nun klar, daß die Versöhnung unseres Bewußtseyns nur von der Philosophie vollbracht werden kann, denn der Kampf desselben ist eine Appellation an ihre Aufgabe, die Vereinigung des Denkens und Seyns durch die ganze Sphäre des Universums zu vollbringen; den Ursprung und das Gesetz alles Daseyns zu enthüllen und die Einheit mit dem Absoluten,

welche wir verloren haben, wieder herzustellen, nicht in ihrer reflexionslosen Unmittelbarkeit, sondern so, daß die Wissenschaft die Herrscherin und Gesetzgeberin, daß die Philosophie die Regiererin des neuen Verhältnisses sey. Wenn daher die Philosophie jemals in der Majestät ihres Glanzes auftreten konnte, so ist es in der gegenwärtigen Zeit; denn das Schicksal der Völker und Nationen, des Staates und der Religion, hängt von ihrer Entscheidung ab. Platon hatte einst das kühne Wort ausgesprochen, daß, wenn nicht die Philosophen die Könige würden und die Zügel der Herrschaft in die Hände nähmen, kein Friede zu hoffen, kein Aufhören des Unheils zu erwarten sey. Dürfen wir in dieser Weise seinen Wunsch auch nicht theilen; denn der Philosoph ist kein Lenker des Volks, sondern ein Lehrer desselben; so ist doch so viel gewiß, daß, wenn nicht die Philosophie die Königin der Wissenschaft, die Gesetzgeberin und Richterin des Lebens wird, kein kraftvolles und energisches Staatsleben, keine schöne und freie Sittlichkeit, keine durch That sich bewährende Religion, keine Blüthe schöner Kunst zu erwarten steht.

Und was will denn nun noch Schelling bei dieser Reorganisation der Wissenschaft und des Lebens? Man sollte denken, er gehöre mit seiner Bildung einer Zeit an, die vorüber, von deren Mangelhaftigkeit man überzeugt und die der Geist im Begriffe steht in die Nacht der Vergangenheit zu versenken. O nein! die bereits durchlaufenen Stufen waren nicht die Gränzen seiner Einsicht; denn Schelling hat die Einsicht, daß ohne ihn in der Philosophie nichts geleistet werden kann, er ihr nicht fehlen darf. Ihr habt euch getäuscht, die ihr geglaubt, ihn construirt und untergebracht zu haben; denn er hat der Welt „nicht eine nichts erklärende, sondern eine sehnlichst gewünschte, dringend verlangte, wirkliche Aufschlüsse gewährende, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternde Philosophie" vorzulegen. Wenn er je für die Philosophie etwas gethan, jetzt wird er das Bedeutendste für sie thun, er wird sie aus der unläugbar

schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinausführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist: und alles dieses — bloß durch die Beschreibung der zweiten Seite des von ihm schon vor bereits vierzig Jahren in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagenen neuen Blattes.

Was ich gegen dieses Unternehmen Schelling's einzuwenden habe, darüber etwas im Voraus abmachen zu wollen, hieße die Sache vor der Sache beenden. Was an und in der Schelling'schen Philosophie früher und jetzt gewesen und noch ist, das wird der geneigte Leser im Verlaufe der Abhandlung gewissenhaft dargelegt und geprüft finden. Was also über die Sache selbst zu sagen ist, darüber habe ich nichts hinzuzufügen. Nur über die Art und Weise der Behandlung möchte ich noch Einiges bemerken, da diejenigen, welche gewohnt sind, sich an fremde Auctorität zu halten, es vielleicht nicht in der Ordnung finden möchten, daß einem so berühmten Manne, wie Schelling, so herbe Wahrheiten so frei und offen dargelegt werden.

Niemals bin ich gewohnt gewesen, mir durch Aeußerlichkeiten imponiren zu lassen, am wenigsten in der Philosophie, wo die Wahrheit allein ein Recht hat, das Wort zu führen. Je genauer ich mich daher mit der Geschichte der Philosophie seit Kant bekannt machte, desto vollkommner habe ich mich überzeugt, das der Ruhm Schelling's in der Philosophie weder geprüft, noch erkannt sey, sondern auf sehr äußerlichen Grundlagen ruhe. Je lauter nun das Geschrei derer ist, welche von der Philosophie nichts verstehen und doch darüber das große Wort führen, desto mehr hielt ich mich verpflichtet, das Schelling'sche System, sowohl seinem äußerlichen Entstehen, als auch seiner innern Wahrheit nach, gründlich zu prüfen und diese Prüfung dem Publicum vorzulegen. Dazu habe ich ein Recht und die Pflicht als Forscher der Wahrheit; denn wer um diese bemüht ist, dem muß das Bestreben, sie zu erkennen und zur Anerkennung zu bringen,

gleich pflichtgemäß und heilig seyn, weil es so die Natur der Wahrheit erfordert. Dem Wahrheitsforscher ist aber nichts mehr zuwider als die lügenhafte Uebertünchung derselben und die sophistische Windbeutelei. Diese daher aus dem Wege zu räumen, ist die Forderung seines Berufs. Da sich nun in das Schelling'sche Philosophiren eine gute Portion davon mit eingeschlichen, so kam es darauf an, dieses aufzudecken, und für Jedermanns Einsicht klar darzulegen. Weil ich im Dienste der Wahrheit bin, habe ich kein Blatt vor den Mund genommen; denn der ist, in meinen Augen, ein elender Wicht, der sich durch irgend Rücksichten abhalten läßt, die Wahrheit offen und frei, wie es ihre Natur erfordert, darzulegen; denn nur so viel Werth hat ein Mensch, als er in sich Wahrheit, d. h. Wahrhaftigkeit besitzt.

Mit der innern Unwahrheit der Sache hängt dann auch zweitens die Art und Weise zusammen, wie sie äußerlich geltend gemacht wird. Kein Schriftsteller hat sich je, so weit mir die Litteraturgeschichte bekannt ist, solchen Frevel zu Schulden kommen lassen, als ihn Schelling an der deutschen Nation und ihren ausgezeichnetsten Genien verübte. Es ist Pflicht des wissenschaftlichen Mannes, solchem Unfug in dem Gemeinwesen der Gelehrten nach Kräften zu steuern; denn was nicht Wahrheit ist, kann, wie es in sich keinen Werth hat, so auch nicht auf Anerkennung Anspruch machen. Wenn Manche den Betrug, der auf diese Weise gespielt wird, nicht erkennen, oder auch vielleicht nicht erkennen wollen, so ist es die Pflicht der Uebrigen, diesen Betrug aufzudecken, so wie es in jedem gut eingerichteten Staate die Pflicht jedes Bürgers ist, für die Aufrechthaltung der Gesetze zu sorgen.

Ueberhaupt ist in dieser Hinsicht in letzter Zeit vielfach Unwesen getrieben worden und die Unehre, welche die Philosophie getroffen, hat mehr in der Weise ihren Grund, wie sie gehandhabt worden ist, als in den aus ihr hervorgegangenen

Resultaten; denn es ist gar nicht wahr, daß unrichtige Resultate der Speculation als solche schädlich auf das Leben einwirken, wenn die Wissenschaft wissenschaftlich behandelt wird.

So wie die Wahrheit das eine und höchste Gut ist, der Alles belebende und beseelende Geist, und die Aufgabe der Wissenschaft, dieses höchste Gut zur Anerkennung, zur freien und ungeschmälerten Existenz zu bringen, so bildet die Gesammtheit der in diesem Geiste thätigen Mitglieder einen Staat, die **res publica eruditorum**, in dem die Philosophie die Gesetzgeberin ist. Nun hat zwar zu allen Zeiten in diesem Staate einige Unruhe geherrscht, die aber in diesem, wie in jedem Freistaate, mehr als Zeichen vollkräftiger Lebensthätigkeit, denn als Symptom des Verderbens angesehen werden muß. Indeß ist es doch nicht selten geschehen, wie denn in allen Staaten das Verderben gewöhnlich von oben kommt, daß von der Philosophie aus Anarchie und Verwirrung eingetreten ist, die nach und nach immer verderblich auch auf die übrigen Zweige der Wissenschaft gewirkt hat. Zweierlei Ursachen aber sind es, die dann auch immer Hand in Hand gehen, welche diese Zustände herbeiführen: Tyrannei nämlich und Nachbeterei; jene kann nur da eintreten, wo die Wahrheit fehlt, weil diese ja die rechte Herrscherin ist, und die Tyrannei muß daher, um sich geltend zu machen, Nachbeter haben; diese aber werden von der Wahrheit selbst verschmäht und können daher auch nur im Dienste der Tyrannei und Lüge ihr Bestehen haben.

Daß die Wahrheit allein herrsche, ihr allein die Ehre gegeben werde, dieß ist das Ziel, dem ich nachstrebe, wie überall, so auch in dieser Schrift, — persönliche Rücksichten, Rücksichten auf Umstände, kenne ich nicht.

Warum ich mit dieser Schrift anonym auftrete, hat eben darin seinen Grund, daß ich das Persönliche vermeiden will, an das man sich gewöhnlich lieber hält, als an die Sache. Daß ich wegen des Vorgetragenen mich nicht zu scheuen brauchte,

meinen Namen zu nennen, davon wird hoffentlich die Schrift selber Zeugniß ablegen, da sie für ihre Behauptungen den Beweis liefert. Hat Jemand an diesem was auszusetzen, so wird Niemand dankbarer den Gegenbeweis annehmen, als ich selber. Daß ich für das Gesagte auch persönlich zu stehen nicht zu feig bin, davon bin ich bereit, einem Jeden den Beweis zu geben, der etwa in dieser Hinsicht ihn für nöthig erachtete. Wenn aber zum Verschweigen meines Namens kein Grund ist, als der angegebene, so ist auch keiner, warum ich mich nennen sollte, weil er ja gerade dadurch aufgehoben würde.

D. V.

Einleitung.

Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht,
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht.

Kästner.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Wenn es sich darum handelt, Philosophie zu beurtheilen und Differenzen, die sich in sie selbst einschleichen, zu schlichten und aufzuheben, so kann man nicht meinen, der Sache genügt zu haben, wenn man einer Subjectivität die andere, einer Erbärmlichkeit eine neue entgegenstellt und so diese wie jene als die Wahrheit behauptet, sondern es kommt darauf an, die Sache vor dem Richterstuhl der Wahrheit zu führen, d. h. nach dem absoluten Maßstabe der Vernunft zu entscheiden und alles, was sich vor ihr nicht zu rechtfertigen vermag, dahin, wohin es gehört, in die Schranken der Particularität zurückzuweisen. Ueberall, wo philosophische Kritik ausgeübt wird — ausgeübt aber wird sie überall, wo es sich überhaupt um Philosophie handelt, bei der Betrachtung ihrer Geschichte sowohl als bei der Darstellung des Systems, wie auch bei der Beurtheilung der diesem Gebiete angehörigen litterarischen Erscheinungen, — überall kann und darf nur nach diesem Gesetze gerichtet werden. Ob es zwar von untergeordneter Bedeutung ist, daß dieses Gesetz auch formell und äußerlich anerkannt werde, — materiell muß es von jeder Philosophie anerkannt seyn, weil sie nur durch es Philosophie ist, — so ist dieß doch ein Gewinn, dessen sich der Darsteller nicht begeben muß. Es kann uns daher nur erwünscht seyn, für die Darstellung der Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie, oder, was dasselbe ist, zur Aufhebung dieser Differenz, daß von beiden Männern der Maßstab, nach dem sie gerichtet seyn wollen, öffentlich ausgesprochen ist:

„Die Kritik, in welchem Theile der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fordert einen Maaßstab, der von dem Beurtheilenden eben so unabhängig, als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erscheinung, noch der Besonderheit des Subjects, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen sey. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunst-Kritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, eben so ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.

Da die philosophische Kritik sich von der Kunst-Kritik nicht durch die Beurtheilung des Vermögens zur Objectivität, das in einem Werke sich ausdrückt, sondern nur durch den Gegenstand oder die Idee selbst unterscheidet, welche diesem zu Grunde liegt, und welche keine andere als die der Philosophie selbst seyn kann, so müßte, (da, was das erste betrifft, die philosophische Kritik mit der Kunstkritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objectivität des Urtheils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der Einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, — eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur Eine ist und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine ist; und eben so wenig es verschiedene Vernunften geben kann, eben so wenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte, denn die Vernunft absolut betrachtet, und in so fern sie Object ihrer im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur Eins und Dasselbe, und daher durchaus das Gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin Eines ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objectiv zu gestalten, weil nämlich, philosophisch betrachtet, die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber, sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andere, ihr nicht eigenthümliche Seite giebt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Reflexe, deren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom andern gesetzt, gleiches Recht hätte, sich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es sey als Gott oder in irgend einer andern Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjectives, gedacht würde.

Allein auch bei dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgestellt wird, wird es in seinem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht, und an das Subject, das dieses Empfangens der Gottheit, oder des reinen objectiven Anschauens der Natur fähig seyn soll, gefordert werden, daß es überhaupt sich gegen jedes andere Verhältniß zu irgend einer Beschränkung verschließe, und aller eignen Thätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objects würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieselbe seyn müssen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft, so wie die Schönheit nur Eine ist, ist Kritik als objective Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und selben Philoso-

phie vorhanden ist; ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen die Idee, als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit; denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben, als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjectivitäten gegen einander; was nichts mit einander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu Beurtheilende für alles Andere, nur nicht für Philosophie, und weil es doch nichts seyn will, als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines subjectiven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objectiv seyn soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urtheil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder Gerichtshof ist. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, — auf einer Seite zu stehen, und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie verhält, und also von Philosophie nicht die Rede seyn kann; so bleibt nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht, und ihr Nichtsseyn, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt; und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als Nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden

kann; so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Construction wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkühr sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das Letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivität sich ausdrückt, welche nicht zur Objectivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, sich in ihn zu stürzen, und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objectiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten, Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche, noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie und der rein objectiven Darstellung derselben, ihren Character ausdrücken wird, die Subjectivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das Objective, worin das Bedürf-

niß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eigenen ächten Tendenz nach vollendeter Objectivität widerlegen.

Es ist aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtsein über die Subjectivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freier Anschauung erhoben, und bleibt in einem dunkleren Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in denen sich viel ausgedrückt findet, und die eine große Auctorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit, oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schaale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert, den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannigfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine Sphäre in der Philosophie haben muß, so wie das Untergeordnete und Mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjectivität sich der Philosophie in so weit, als um sich selbst zu retten nöthig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie empor zu heben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjectivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, so wie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, theils für sich, theils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjectivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjectivität sind unverträglich." 1)

---

1) Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel. Einleitung S. I—X.

Dieß ist das von den Parteien selbst ausgesprochene Gesetz, nach dem die angegebene Differenz gerichtet und geschlichtet werden muß, und das mehr oder weniger in seinem ganzen Umfange Anwendung findet. Bevor aber zu diesem Acte die Materialien vorgelegt werden können, ist es nöthig, zu sehen, wie nach und nach die Differenz sich entwickelt, welches der Hintergrund derselben und welches die daraus sich als zu lösen ergebenden Fragen sind. Dieß soll in dieser Einleitung vorgelegt werden.

A.

Daß das Hegel'sche System der Philosophie mit dem, was Schelling auf diesem Gebiete geleistet hat, in einer genauen und innigen Beziehung stehe, wird sowohl innerhalb der Hegel'schen Schule allgemein anerkannt, als auch von denen behauptet, welche sich bewußt sind, weder der Schelling'schen noch auch der Hegel'schen Philosophie anzugehören. Das Verhältniß pflegt dann näher so angegeben zu werden, daß der substantielle Gehalt beider Philosophien derselbe, die Form aber verschieden, wodurch, da Schelling nach eigenem Geständniß niemals ein philosophisches System aufgestellt, sondern nur Bruchstücke eines solchen geliefert und auf den Hauptpunkt, auf den es bei der systematischen Darstellung der Philosophie ankomme, hingewiesen habe, sich von selbst ergiebt, daß das große Verdienst, die wahrhafte Form der Philosophie gefunden zu haben, als Hegels unsterblicher Ruhm anerkannt werden müsse. „Die absolute Methode aufgestellt zu haben," sagt daher Michelet [1]: „ist die wesentliche That Hegels in der Geschichte der Philosophie, und er hat damit ausgeführt, was wir in unserer Einleitung verkündeten, nämlich die Erhebung der Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft." Indem dann aber freilich „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, allein das wissenschaftliche System derselben seyn kann" [2]), ein prophetisches Reden aber aus innerer

---

1) Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland v. Kant bis Hegel. Bd. 2. S. 604.

2) Hegels Werke, Bd. 2, S. 6.

Anschauung und Begeisterung nicht für das gehalten werden darf, was mit Recht von der Philosophie gefordert wird, wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit, so sinkt Schellings Verdienst um die Philosophie zu einem Minimum, einem bloßen Anstoße zur Bearbeitung derselben herab.

Daß Schelling, nach der Art und Weise zu urtheilen, wie er stets den Ruhm seiner Leistungen zu seiner Ehre geltend zu machen und gegen jeden Eingriff, oft mit Derbheit, zu behaupten gesucht, in der vollen Ueberzeugung ferner, daß „es ihm gelungen sei ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen," daß Schelling, sage ich, so ehrenvoll man auch seiner stets Erwähnung that, mit einer untergeordneten Stellung — wer würde es auch? — sich begnügen würde, war gar nicht zu erwarten. Was daher kommen mußte, das kam — freilich etwas spät, aber dennoch; Schelling macht seinen Ruhm geltend.

Wie es zugegangen und was alles verhandelt worden, bis Herr Geheime-Rath von Schelling sich bewegen ließ, an der Universität, wo Hegel seine Lehre vollkommen ausgebildet, und von wo aus sie über Deutschland verbreitet wurde und seinen Ruhm begründet hat, nothgedrungen aufzutreten, um „der Philosophie, die der Schutzgeist seines Lebens gewesen, nicht zu fehlen," dieß liegt dem Publicum in Schriften und öffentlichen Blättern vor. So weit es der Zweck unserer Darstellung erfodert, sollen diese Thatsachen hier zusammengestellt werden; über das Genauere wird Jeder leicht im Stande sein, sich selber zu belehren. Wir werden dabei die Parteien soviel wie möglich selbst und darum etwas ausführlicher reden lassen, weil in der Darstellung selbst für diese in der Zeit hervorgetretenen Verhältnisse kein Raum bleiben wird.

Schelling und Hegel waren bekanntlich Jugendfreunde und sollen sogar auf der Universität Tübingen zusammen eine Stube bewohnt haben. Hegel verließ die Universität, um in der Schweiz Hauslehrer zu werden, Schelling ging nach Leipzig und Jena, um, wie er bereits in Tübingen angefangen, in der Philosophie Ruhm zu erringen. Im Jahre 1801 kam auch Hegel nach Jena und habilitirte sich an dortiger Universität durch seine bekannte Dissertation de orbitis planetarum. Schelling war bereits an

Fichte's Stelle zum Professor der Philosophie ernannt und zu großem Ansehn gelangt. Beide Freunde verbanden sich zur Herausgabe des „Kritischen Journals," worin sie die von Schelling aufgestellte, aber noch nicht zum bewußten Unterschiede — besonders gegen die Fichtesche Lehre, an die Schelling anknüpfte — gekommene Naturphilosophie zu vertheidigen, in ihrer Eigenthümlichkeit hervorzuheben, und sowohl in ihrem Zusammenhange mit, als in ihrem Unterschiede von den unmittelbar vorangegangenen Systemen darzustellen suchten. Die Schriften Hegels aus dieser Zeit, so sehr sie auch den Stempel characteristischer Eigenthümlichkeit tragen, gehen doch nicht wesentlich über den Standpunkt der Naturphilosophie hinaus, so daß, wenn auch Hegel nicht ausdrücklich die Naturphilosophie als das System — wofern man System sagen darf — erklärt, welches mit seiner Einsicht vollkommen quadrire, doch aus der Stellung, die er sich zu ihr giebt, zur Genüge hervorgeht, daß er ihr Prinzip als den höchsten, bis dahin aufgestellten Standpunkt anerkennt. Diese Anerkennung läßt er der Schelling'schen Philosophie auch in der Folge zu Theil werden und ist nie in Abrede, daß er an sie angeschlossen habe. „Das bedeutendste," lesen wir in den nach seinem Tode herausgekommenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1]), „oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichte'sche Philosophie hat Schelling endlich gethan. Die höhere ächte Form, die sich an Fichte anschloß, ist die Schelling'sche Philosophie." — „Bei Schelling ist die speculative Form wieder emporgekommen, und die Philosophie so wieder ein Eigenthümliches geworden; das Prinzip der Philosophie, das Denken, das Denken an sich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der Schelling'schen Philosophie ist so auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptsache geworden, wogegen in der Kantischen Philosophie das Interesse sich besonders so ausgesprochen, daß das Wissen, das Erkennen, das subjective Erkennen untersucht werden solle." — „Dieß ist nun die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie, die wir zu betrachten hatten. Die Idee selbst ist bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das Concrete ist, die Einheit des Objectiven und Subjectiven. Jede Stufe hat im

1) Werke Bd. 15. S. 646. 656. 682.

System ihre eigene Form; die letzte ist die Totalität der Formen. Das zweite Große Schellings ist, in der Naturphilosophie die Formen des Geistes in der Natur nachgewiesen zu haben; Electricität, Magnetismus sind nur äußerliche Weisen der Idee, des Begriffs. Die Hauptsache in der Schelling'schen Philosophie ist, daß es um einen Inhalt zu thun ist, um das Wahre, und dieß als concret gefaßt ist. Die Schelling'sche Philosophie hat einen tiefen speculativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu thun gewesen ist, das Denken ist frei für sich, aber nicht abstract, sondern in sich concret: erfaßt sich, in sich als Welt, aber nicht als intellectuelle Welt, sondern als intellectuell wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an sich, ist intellectuelle Welt. Diesen concreten Inhalt hat Schelling aufgefaßt." Dieß ist die Anerkennung, welche Hegel der Schelling'schen Philosophie zu Theil werden läßt. Es fehlt aber auch nicht die Aufzeigung des Mangels. „Der Mangel ist," sagt Hegel ebendaselbst, „daß die Idee überhaupt und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmungen (welche ideelle und natürliche Welt giebt) nicht als durch den Begriff in sich nothwendig gezeigt und entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwickelung, die das Logische ist, und die Nothwendigkeit des Fortgangs. Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee; das muß bewiesen werden, und die Systematisirung der Idee zur Welt als nothwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist das Logische, das Denken vermißt. Die intellectuelle Anschauung, Einbildungskraft, Kunstwerk wurde daher als Weise, die Idee darzustellen, gefaßt: „„Das Kunstwerk ist höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist."" Die höchste Weise der Idee ist aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee ist höher, als das Kunstwerk. — Die Form wird mehr zu einem äußerlichen Schema; die Methode ist das Anhängen dieses Schema's an äußerliche Gegenstände. Damit hat sich in die Naturphilosophie Formalismus eingeschlichen; so bei Oken, es grenzt an Verrücktheit. Das Philosophiren wurde so bloß analogisches Reflectiren; das ist die schlechteste Weise. Schelling hat es sich auch schon zum Theil leicht gemacht; die Andern haben es völlig mißbraucht."

Diesen Mangel der Schelling'schen Philosophie hat übrigens Hegel schon sehr frühe, in seiner ersten bedeutenden Schrift, der Phänomenologie des Geistes, ausgesprochen. Da diese Stelle für unsern Zweck klassisch ist, so wollen wir sie hier mittheilen. Nachdem nämlich Hegel bemerkt hat, daß es nicht schwer sey zu sehen, daß die damalige Zeit eine Zeit der Geburt und des Ueberganges zu einer neuen Periode sey; daß der Geist mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und im Begriffe stehe, es in die Vergangenheit hinabzusenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung; daß aber das Neue, dessen Aufgang sich in den Zeichen der Zeit ankündige, so wenig eine vollkommene Wirklichkeit habe, als das eben geborne Kind; daß das erste Auftreten erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff sey; daß, so wenig ein Gebäude fertig sey, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst sey, und, wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeste und Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, wir nicht zufrieden sind, wenn uns an ihrer Stelle eine Eichel gezeigt wird; daß so die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet sey; daß das Bewußtseyn an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung, noch mehr aber die Ausbildung der Form vermisse, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit und in ihren festen Verhältnissen geordnet werden; nachdem er, sage ich, diese und verwandte Bemerkungen vorausgeschickt, fährt er fort: 1)

„Die Wissenschaft, die erst beginnt, und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so würde er eben so ungerecht seyn, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu seyn, an dem die Wissenschaft sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die

1) Werke Bd. 2, S. 12.

unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es sey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern, zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgiltigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu seyn pflegt.

In Ansehung des Inhalts machen die Anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kuriositäten zu thun machen, scheinen sie um so mehr das Uebrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen, und somit alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiermit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß ist so wenig, als willkührliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfärbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß in ihr unbefriedigt

zu seyn, eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm festzuhalten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auch auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht mitwirkende noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. —

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken."

Diese Bemerkungen, nebst noch einigen andern verwandten Inhalts, wurden, um die Stellung Schellings zu bestimmen, verbunden mit dem Hauptdogma über die Geschichte der Philosophie. Dieses nämlich lautet[1]):

„In der eigenthümlichen Gestalt äußerlicher Geschichte wird die Entstehung und Entwickelung der Philosophie als Ge-

1) Werke Bd. 6. S. 21.

schichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwickelungsstufen der Idee die Form zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von bloßer Verschiedenheit der Prinzipien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophien. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtseyn zu bringen, und indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu seyn. Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophieen theils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, theils daß die besondern Prinzipien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste."

Dieses Dogma also, nebst den angeführten und verwandten Bemerkungen Hegels bestimmten die Stelle, welche, vom Hegel'schen Standpunkte aus, Schelling in der Geschichte der Philosophie einnehmen sollte. So, das allgemeine Verhältniß betreffend, stellt Michelet dem „subjectiven Idealismus" Kants und Fichte's, dem „objectiven Idealismus" Schellings gegenüber und läßt diese beiden Seiten der Idee durch den „absoluten Idealismus" Hegels zur Totalit der Idee integriren.[1])

Rosenkranz, nach phänomenologischen Kategorien schematisirend, giebt Kant den Standpunkt des Bewußtseyns mit dem Uebergange zum Selbstbewußtseyn, Fichte den des Selbstbewußtseyns mit dem Uebergange zur Vernunft, Schelling den der Vernunft und Hegel das Verdienst, sie alle zur Totalität des Geistes vergemeindet zu haben. Bestimmter erklärt er sich dahin, daß Kant die neue Epoche mit einer Kritik der gesammten Philosophie eröffnet, und sowohl dem Object wie dem Subject die ihnen gebührenden Ansprüche zu bewahren gesucht habe. Er habe sich dabei benommen, wie Jemand, der eine Grenzstreitigkeit zur Zufriedenheit beider Parteien schlichten will, dem Dog-

1) Michelet Geschichte der letzten Systeme. S. 34.

matismus wie dem Skepticismus, dem Intellectualismus wie dem Sensualismus der bigotten Orthodoxie wie der frivolen Sophisterei widersprechend. Das theoretische Gebiet beschränkend habe er zur Schadloshaltung das praktische erweitert, hier ein frisches Streben schaffend, eine neue Belebung alter Hoffnungen, deren Wichtigkeit die Demüthigung der metaphisicirenden Intelligenz für den Augenblick verschmerzen ließ. Kant stand ganz auf dem Standpunkt des Selbstbewußtseyns. Das Subject hat das Object sich gegenüber und bezieht sich auf dasselbe. Bewußtseyn ist unmöglich ohne Selbstbewußtseyn. Kant mußte auf das Ich, auf das Selbstbewußtseyn reflectiren. Es begleitet nach ihm alle Handlungen des Selbstbewußtseyns. Die Consequenz, daß, wenn es sich so verhält, im Grunde Alles aus dem Selbstbewußtseyn abgeleitet werden muß, machte nicht er, sondern Fichte. Kant scheuete immer vor dieser Folgerung zurück. Fichte hatte kein eigenes System. Er wollte nur das Kant'sche vollenden, wie Kant selbst seiner Meinung nach, wenn er sich ganz verstanden hätte, sich hätte entwickeln müssen. Was Fichte außerdem als ein höchst eigenthümlicher, Napoleonisch-demokratischer Charakter war, ist eine ganz andere Betrachtung. Die Ergänzung Fichte's in Bezug auf Kant ist Herbart.

Wie aber dem Baco Cartesius, wie dem Locke Leibnitz entgegenstand, so dem Kantianismus der ebenfalls im disjunctiven Urtheil sich entfaltende Schellingianismus, in welchem nämlich das Object und Subject in den Begriff des von ihrem Gegensatz freien, in ihm nur sich offenbarenden Absoluten aufgehoben wurden. Die Vernunft ist sowohl der Begriff ihrer selbst als auch dessen gegenständliche Darstellung. Das Absolute, stets sich selbst hervorbringend, erscheint sowohl in der Reihe der realen als idealen Gestalten, sowohl im Reiche der Natur, als des Geistes, während es selbst an sich die mit sich ewig identische Indifferenz dieser Pole ist. Hier haben wir wieder, so versöhnend dieser Standpunkt bereits ist, den nur graduellen Unterschied und einen nur quantitativen Dualismus.

Die Aufhebung dieses Mangels ist das Hegel'sche System als diejenige Vollendung des Kant'schen, welche nicht bloß, wie das Fichte'sche, das Moment des Selbstbewußtseyns zum Prinzip machte, nicht bloß, wie das Schelling'sche, der Entfaltung des

Selbstbewußtseyns eine andere parallel stellte und in endlosem Fortschritt in beiden Reichen das Absolute werden ließ, sondern im Begriffe des Geistes, die in sich selbst absolut unruhige absolute Ruhe, das sich Offenbarende, aber von seiner Offenbarung wie von dem Act des Offenbarens sich unterscheidende Absolute, die concrete Einheit des Ob- und Subjectiven, das sich selbst zum Subject, nicht blos zum Object, machende und deßhalb über alle Objectivität übergreifende Subject erreichte. Hegel hat daher auch zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus nicht blos eine transscendentale Synthese, sondern die negative Einheit gesetzt. Er ist die Einheit Spinoza's und Hume's. Weil er beide gleich sehr in sich producirt, ist der einseitige Standpunct der Substanzialität gegen ihn so machtlos, als der der einseitigen Subjectivität. Durch solche Einheit ist er auch der Ueberwinder des Kant'schen Intellectualismus, wie des Schelling'schen Mysticismus. Das Erkennen gebraucht nicht bloß die Kategorien als seine Denkgesetze, sondern weiß auch, daß sie reales Daseyn haben. Es schaut Raum und Zeit nicht bloß aus sich heraus, sondern weiß auch, daß sie unabhängig von ihm bestehen. Endlich tröstet es sich über den schlechten Weltlauf, über die öfter zu erfahrende Disharmonie von Tugendverdienst und widrigem Schicksal, nicht bloß durch die Aussicht auf eine bessere Welt, sondern weiß, daß in der schlechten Welt die beste immerfort sich realisirt, daß Gott nicht bloß ein Gott der Todten, sondern auch der Lebendigen ist. Das Hegel'sche System ist daher dasjenige, welches am meisten auf das Kant'sche hat zurückgehen und dasselbe, wie einerseits in seinen Bestimmungen am gründlichsten widerlegen, so andererseits als eine unsterbliche und nothwendige That des philosophirenden Geistes hat rechtfertigen und verklären müssen. 1)

So viel im Allgemeinen; was die besondere Stellung Hegels zu Schelling betrifft, so hat Michelet dieselbe in seiner dem ersten Bande der Hegel'schen Werke beigefügten Abhandlung näher zu characterisiren versucht. Aus der Schelling'schen Philosophie, sagt er, hat sich das Hegel'sche System, gleichsam als aus seinem Mutterschooße herausgewunden. Schelling hatte seine

1) Kant's sämmtliche Werke Bd. 12. S. 9—11.

Bahn fast durchlaufen und in einigen Jahren schon die hauptsächlichsten seiner Werke geschrieben, als nach dem Wechsel des Jahrhunderts die schriftstellerische Thätigkeit seines sogar um einige Jahre älteren Freundes erst beginnt und sich gleichmäßig durch die zwei ersten Decennien dieses Jahrhunderts hindurchzieht. Auch Hegel hat allerdings seinen Standpunkt erst durch einen Verlauf mehrerer Bildungsstufen hindurch erreichen können. Aber ein stiller und aufmerksamer Beobachter der an dem Tage der Oeffentlichkeit vorgenommenen Bildung seines Freundes, verinnerlichte er sich, was Schelling im Kampfe mit seiner Zeit und gegen sich selbst errungen. Hegel ging daher bei seinen philosophischen Bestrebungen immer davon aus, daß Schelling, — dessen er schriftlich und mündlich, selbst wenn er ihn widerlegte, stets mit dem größten Zartgefühl (wie Aristoteles des Plato) erwähnte — den absoluten Inhalt der Philosophie aufgestellt habe; was noch fehle, sey die absolute Form. Um nun diese zu erringen, hat Schelling sich in den mannigfaltigsten Darstellungen versuchen müssen, und noch bis auf die heutige Stunde die vollendete Form versprochen, deren Erwerb er seinem Volke in prophetischem Geiste vorherverkündete: „Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sectengeist die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von je her den Deutschen bestimmt schien und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.“ [1])

Diese vollendete Darstellung, zu welcher Schelling sich feierlich im Angesichte der Nation verpflichtete, die aber bei ihm, indem er sie noch geben will, ein Sollen ist, — sie ist es, die seine kraftvolle Anregung ins Dasein rief, indem Hegel statt seiner die Verbindlichkeit zu lösen unternahm. [2])

Bestimmter noch das Einzelne hervorhebend, erörtert Dr. Strauß gelegentlich dieses Verhältniß. Weicht Hegel, sagt er, von Kant und Fichte in Princip, Methode und Resultat ab: so ist er mit Schelling im Prinzip einverstanden, weicht in der Me-

---

1) Philosophische Schriften: Vorrede, S. XII. (1809.)

2) Michelet Einleitung in Hegels philosoph. Abhandlungen. S. V. VI. VIII.

thode von ihm ab und trifft in den Resultaten zum Theil zwar mit ihm zusammen, weit häufiger aber kommt der Widerspruch darum nicht zum Vorschein, weil Schelling sein Prinzip nicht so weit entwickelt, ihm eine so ausgebreitete Anwendung, namentlich auf die geistigen Gebiete, gar nicht gegeben hat, wie Kant, Fichte und Hegel thaten. Daher ist nun insbesondere in den spätern und bekanntesten Schriften Hegels, der Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie und auch im größten Theil der Encyclopädie der Widerspruch gegen Schelling nicht eben so bemerklich wie der gegen die beiden frühern Systeme. Auch die Logik, obwohl der reinen Wissenschaft des Denkens angehörig und hauptsächlich um die Methode bemüht, welche die Hauptdifferenz zwischen Schelling und Hegel bildet, versenkt sich doch so sehr in die Sache selbst, und entwickelt die richtige Methode aus dem Gegenstande, nicht aus der frühern irrigen Methode heraus, daß der Gegensatz gegen das Schelling'sche Philosophiren, welcher das ganze Werk durchdringt, doch nur selten zum directen Ausdruck kommt. Am ausgesprochensten findet sich derselbe in demjenigen Werke, in welchem Hegel sich zuerst von Schellings Panier lossagte, in der Phänomenologie. Die merkwürdige ausführliche Vorrede dreht sich fast ganz um diese Differenz, welche in den drei Schlagworten sich faßt: das Absolute sey in jener Philosphie, wie aus der Pistole geschossen; es sey nur die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind; seine Ausbreitung zum Systeme aber sey das Verfahren eines Malers, der auf seiner Palette nur zwei Farben, roth und grün, hätte, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn historische Stücke, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Der erste Tadel bezieht sich auf die Art, zur Idee des Absoluten zu gelangen, nämlich unmittelbar durch intellectuelle Anschauung: diesen Sprung machte Hegel zum geordneten schrittweisen Gang in der Phänomenologie. Der zweite Tadel betrifft die Art, das erreichte Absolute zu denken und auszusprechen, nämlich lediglich als Abwesenheit aller endlosen Unterschiede, nicht ebenso als das immanente Setzen eines Systems von Unterschieden innerhalb seiner selbst: und diese Entwickelung gab Hegel in seiner Logik. Die dritte Rüge geht die Durchführung des Systems durch den natürlichen und geistigen Inhalt an, und hieher fällt Hegels Encyclopädie, Rechts- und Reli-

gionsphilosophie u. s. w., worin er gegenüber der bloß äußerlichen Anwendung eines fertigen Schema auf die Gegenstände, die Sache aus sich heraus entfalten und entscheiden zu lassen, bestrebt ist. [1])

Seit dem wirklichen Epoche machenden Auftreten der Hegel'schen Philosophie war Schelling von dem Schauplatze abgetreten und hatte, was sonst nicht der Fall war, wenn sich einer über ihn erheben wollte, ein tiefes Stillschweigen beobachtet. Daß natürlich Jedermann gespannt war, was er zu der neuen Gestalt der Wissenschaft sagen würde, läßt sich leicht erwarten. Diese Erwartung wurde, wie man sagt, noch vermehrt durch Gerüchte, welche eben für die Hegel'sche Philosophie nicht günstig lauteten. Schelling sollte gesagt haben: Man gehe in der Hegel'schen Logik wie auf Nadeln; Hegels Philosophie sei Formalismus u. s. w. Die Meisten aber glaubten Schelling so sehr in mythologische Studien vertieft, daß sie ihn nicht mehr auf dem Kampfplatze zu sehen hofften. Da erscheint plötzlich die vielberufene Vorrede Schellings zu der Uebersetzung von Cousin's fragments philosophiques. Hier [2]) giebt Schelling dem Franzosen die Belehrung, daß der Tadel, welchen derselbe gegen die neue deutsche Philosophie rücksichtlich der Methode ausgesprochen habe, von der Ontologie zur Psychologie (nicht umgekehrt) fortzuschreiten, dieselbe gar nicht treffe; daß sie recht gut wisse, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, wie schon die erste Zeile Kants ausspreche. Die Versicherung, daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne, sey gegenüber der deutschen Philosphie überflüssig und dieß gar nicht der Punkt, um den es sich handele. Ebenso wenig bestehe unsere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philosophie gewisse Ueberlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen zu lassen, überhaupt in Abrede stellten und so ganz, wie er es sich denke, mit unserem

---

1) S. Strauß Streitschriften. 3. Heft. S. 62. ff.

2) Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers, Professor der Philosophie am Lyceum zu Dillingen. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling. Stuttgart und Tübingen, in der Cotta'schen Buchhandlung. 1834.

Anfange vom Himmel fielen. Die Schwierigkeit liege nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liege in der Möglichkeit von einem solchen Anfange fortzugehen oder weiter zu kommen. Spinoza versichere, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz (wie er das schlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichne) gerade so, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel zusammen genommen zweien rechten gleich seyen; aber Spinoza zeige das nicht, er versichere es bloß: diejenige Philosophie, der man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, habe in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem habe jene Philosophie allerdings ein Prinzip nothwendigen Fortschreitens gehabt. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject sey, so sey jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreite, das Subject mit dieser Bestimmung, nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung sey eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philsosphie aufgedrungene empirische Bestimmung gewesen. „Dieses Empirische," fährt Schelling fort, „hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus, für unsere Zeit, prädestinirt zu haben schien, gleichsam instictmäßig dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das

reine Seyn bestimmt wurde.[1]) Das Prinzip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derselben. Dieses Subject war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Prinzip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich, daß es der Idee, man weiß nicht warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft, oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen seyn) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirk-

1) Rücksichtlich dieses Seyns lesen wir in einer spätern Anmerkung (weshalb auch wir es in eine Anmerkung bringen): „An die Stelle des bloßen Seyenden (des höchsten aller rationalen logischen Begriffe) hat die früher erwähnte Philosophie das reine Seyn, das Abstractum eines Abstractums gesetzt, von dem man allerdings sagen könnte, es sey ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem sie es selbst dafür giebt, nämlich etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das Seyn als Erstes setzen, heißt, es ohne das Seyende setzen. Aber was ist das Seyn ohne das Seyende? Das was ist, ist das Erste, das Seyn nur das Zweite, für sich gar nicht Denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht ist das bloße Werden (zu dem von dem Seyn übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten

lichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiction, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer seyn möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie giebt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden), auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthüre des Anders- oder sich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen."

Noch eine große Umänderung, sagt Schelling weiter unten, stehe der Philosophie bevor, und dieß werde die letzte seyn, dann werde endlich der längst gehoffte ewige Friede der Philosophie eintreten; dann werde sie die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen werde, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu sein. In diesen Besitz habe sie sich nur spät gesetzt; er aber allein habe sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirt, und ihr die Freiheit gegeben, die erforderlich sey, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Wenn aber erst dieses tausendjährige Reich der Philosophie eintrete, dann werde auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn zur Sprache kommen als bisher, und als ihn demnach auch der gottbegeisterte Prophet, seinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philosophie parallelen Standpunkte (!?) gemäß, habe nehmen können. Empirismus werde dabei nicht, wie ihn die Franzosen, und wohl der größte Theil der Deutschen bis jetzt verstehen, als

Sensualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß leugendes System, er werde in dem höhern Sinn genommen werden, in welchem man sagen könne, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besondres und empirisches sey. Ebenso werde dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinne, wie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder reinen Wissenschaften eben sowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt, der höchsten, allein eigentlich (sensu proprio) so zu nennenden Wissenschaft sich herleite.

Diese Erklärung Schellings kam, wenn auch nicht unerwartet, doch unvermuthet. Betroffen sah man einander an, nicht wissend, was man zu derselben sagen sollte. Wenn man auch auf der einen Seite gewiß war, in der Hegel'schen Philosophie die absolute Methode der Wissenschaft zu besitzen, die weder Schelling noch irgend ein Anderer niederzureißen im Stande sey, so waren doch nach dem Tode Hegels alle diejenigen wieder hervorgekommen, welche sich vor der Kraft seines Armes verkrochen hatten, und die, wenn sie auch den Sieg nicht streitig machen konnten, doch die Kräfte beschäftigten. Ebenso drohten innerhalb der Schule schon die Differenzen hervorzubrechen, welche später wirklich ins Leben getreten sind. Schellings Angriff kam daher keineswegs ganz zur gelegenen Zeit. Mehr aber als der Angriff Schellings selbst frappirte die Art und Weise desselben. Schelling, der Jugendfreund Hegels, nennt ihn einen später Gekommenen, einen neuen Wolf, wobei denn implicite der neue Leibnitz sich von selbst versteht! Warum hat Schelling so etwas nicht zu Lebzeiten Hegels verlauten lassen? Ließ doch sonst Schelling nicht lange auf sich warten, wenn er glaubte im Rechte zu seyn.

„Endlich," ruft Hinrichs aus, „endlich ist die lange gehegte Erwartung und der seither von Vielen genährte Wunsch in Erfüllung gegangen. Schelling hat über Hegel, seinen alten Freund und Geistesverwandten öffentlich geurtheilt. Die Erwartung war um so mehr gespannt, als man schon im Voraus

wußte, daß Schelling sich gegen Hegel erklären werde. Denn selbst als Hegel noch lebte, verlautete es hin und wieder im Publicum, daß Schelling mit dem Wege, welchen Hegel eingeschlagen, sich nicht befreunden möge. Wie dem auch sey, dachte ich, einen gewichtigern Gegner kann die Hegel'sche Philosophie nicht begrüßen. Hat doch Hegel selbst immer große Verehrung für Schelling gehabt; ein Kampf mit der Naturphilosophie kann der Philosophie des Geistes nur willkommen seyn."

„Referent kann und will es sich nicht verhehlen, daß lange nichts so sehr sein Innerstes aufgeregt und sein ganzes Gemüth empört hat, als diese Worte Schellings. Es ist zwar nichts Neues und etwas Menschliches, daß ein Vorgänger in der Philosophie sich gegen seinen Nachfolger erklärt hat. Plato übergab an Aristoteles die Akademie nicht, und Kant sprach gegen Fichte. Aber ungerechter, unwürdiger ist wohl nie ein großer Mann behandelt worden, als Hegel in diesen Schelling'schen Phrasen. In denselben ist so zu sagen die Hegel'sche Philosophie auf den Kopf gestellt."

„Wenn Schelling die Hegel'sche Logik ein wenig näher angesehen hätte, als bloß die ersten und ärmsten Bestimmungen des Seyns und Werdens, so würde er gefunden haben, daß seine Erkenntniß der absoluten Vernunft und Idee in der Weise des bloß reflectirenden Verstandes und sonstiger Darstellung nicht hinreicht für die speculative Methode, daß die Bilder und Vorstellungen, auch Gedanken Schellings, ganz unzulässige Kategorien sind, welche jener Vernunft und Idee nicht entsprechen. Ferner, daß die Unterschiede und Gegensätze, welche an der absoluten Einheit hervortreten, im Fortschreiten keine abstracten Unterschiede bleiben dürfen, und die Natur des Unterschiedes nicht ist, äußerlich und gleichgiltig zu seyn, sondern daß die Vernunft und Idee die Bewegung des Uebergangs der entgegensetzten Bestimmungen in sich selbst haben muß, und diese dadurch nothwendig erkannt wird."

„Aber die Hegel'sche Philosophie beschränkt sich nicht nur auf die logische Idee, auf das bloße Wesen der Natur und des Geistes, als auf das reine Subject, wie Schelling versichert. Eben so ist die Selbstbewegung in der Hegel'schen Logik eine ganz andere als Schellings Proceß, weil sie den Beweis der

Sache durch sich selbst enthält. Hegel behält das Schelling'sche Princip der Bewegung gar nicht bei, wie Schelling wähnt, er verändert in der Logik nicht bloß das Subject der Schelling'schen Lehre, so daß er aus dem realen Subject ein reines machte, sondern er verändert das Schelling'sche reale Subject von Grund aus und die ganze Schelling'sche Methode. Aber Hegel sagt nirgends, daß Schellings Methode keine dialektische sey, sondern giebt nur zu verstehen, daß sie nicht für die speculative Erkenntniß ausreiche, weil sie sich bloß in disjunctiver Form bewegt. Es konnte Hegel gar nicht einfallen, sich die Schelling'sche Methode und Erfindung anmaßen zu wollen, denn er deckt alle ihre Blößen und Schwächen auf, und verschmäht sie durchweg. Hegel verdankt Schelling die Methode so wenig, daß er vielmehr die Methode erst hat schaffen müssen, welche nach Inhalt und Form die Natur der Sache selbst ist. Es ist nicht allein anmaßend von Schelling, so etwas zu behaupten und zu sagen, sondern diese Meinung und Versicherung ist auch der factische Beweis, daß er die Hegel'sche Methode gar nicht zu fassen vermocht hat. Bei Schelling ist die Methode seine Reflexion, denn sie ist dem Prinzip seiner Lehre äußerlich, er macht sie, bei Hegel aber macht die Methode sich selbst, indem sie die imanente und lebendige Natur der Sache ist. Nach Schelling fällt das Ganze der Philosophie in die absolute Einheit (weil indifferent und unmittelbar) und den Proceß dualistisch auseinander, trotz der vorausgesetzten und geforderten Einheit, wogegen sie nach Hegel unmittelbar durch unendliche Vermittelung mit sich ist. Die Schelling'sche Methode ist noch nicht die Methode in der Vollendung, sie ist nicht wahrhaft unendlich wie die Hegel'sche, sondern geht nur ins schlechte Unendliche oder Endlose fort. Daraus erhellt wohl zur Genüge, was von diesem Schelling'schen Gerede zu halten ist, nämlich, daß Hegel das Empirische hinweggeschafft habe, und anstatt des Wirklichen den logischen Begriff gesetzt, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zugeschrieben haben soll. Nichts, gar nichts."

„Schelling nennt es eine Voraussetzung, daß nach Hegel, wie er sich ausdrückt, der logische Begriff die Eigenschaft habe, von selbst in sein Gegentheil um und wieder in sich selbst zurückzuschlagen. Aber Hegel kann diese Voraussetzung nicht machen,

weil er zeigt, und nicht bloß wie Schelling versichert, wie der Begriff dazu kommt, die lebendige Einheit seiner unterschiedenen Bestimmungen zu seyn. Sonst müßte Hegel, wie Schelling, mit der absoluten Einheit und Idee unmittelbar selbst dem Inhalte nach anfangen. Aber Hegel fängt nicht, wie Schelling, mit dem Absoluten an, sondern von Nichts, um das Absolute nicht vorauszusetzen, und was es nicht ist, als ein Unmittelbares zu bestimmen. Der Uebergang der logischen Idee zur Natur soll kein dialektischer, sondern eine bloße Fiction seyn, und Hegel in seinem System dafür keine Kategorie haben. Seltsam, was negative Beziehung bei Hegel ist, scheint Schelling ganz übersehen zu haben. Nach Schelling macht Gott sich zum Grunde, zur Natur, um der Anfang seiner selbst als Intelligenz zu seyn. Nach Hegel aber ist es nicht die Natur (das Aeußerliche), sondern das innerliche Wesen der Idee, woraus Gott die Welt erschafft, und der Geist von Ewigkeit her ist. Nach Schelling wird Gott nur der Geist, nach Hegel ist Gott der Geist, Intelligenz aus und durch sich selbst. Die logische Idee, das reine Subject, wie Schelling sagen würde, ist bei Hegel nur der Grund, das Wesen Gottes, nicht der wirkliche Gott, indem er der Geist, das reale Subject ist. Gott ist nach Hegel als Geist die Wahrheit der Natur, der Geist ewig an und für sich selbst, nicht, wie nach Schelling, bloß von der Natur auf dem Wege zu sich oder zur Intelligenz sich reinigend und erhebend. Nach Hegel schreitet das Absolute Subject nicht, wie bei Schelling, bloß von jeder Objectivität oder Endlichkeit zur höhern Subjectivität fort, sondern ist die höchste Subjectivität von Anfang an, indem es alle Objectivität frei entläßt, die aber zugleich durch sich selbst über sich zu Gott hinausgeht."

„Schelling faßt das Verhältniß der logischen Idee zur Natur so auf, als wenn nach Hegel jene Idee wirklich in die Natur als ein Anderes nnd Fremdes überginge, als wenn die Natur nicht ihr Anderes wäre, und der logische Gedanke als das Wesen der Natur nicht schon das Seyn an sich hätte. Die Idee ist nicht erst für sich und läßt sich dann erst in ihre Momente auseinander fallen, damit die Natur entstehe, wie Schelling meint. Sondern die Natur entsteht gleich von Anfang mit der Idee, die Natur oder das Empirische und die Erfahrung hat die

Idee zu ihrem Wesen, wodurch in der Empirie Gedanke Vernunft ist. Schelling setzt die logische Idee und die Natur oder das Empirische einander entgegen, da sie doch nach Hegel das innerste Wesen der Natur ist. Dadurch macht er sie zu etwas Formellem, und das ganze Hegel'sche System zu einem bloß rationalen, was es gar nicht ist. Nach Hegel haben wir in der logischen Idee die Tiefe in dem Gedanken, in der Vernunft, oder innerlich, welche wir in der Natur oder im Geiste äußerlich haben, zum Beweis, daß der Gedanke nicht bloß Gedanke, sondern auch empirisch ist."

„Schelling wagt es, und was hat er nicht schon gewagt, die Hegel'sche Philosophie eine Episode zu nennen, welches das Aergste ist, was man von einer Wissenschaft nur behaupten und sagen kann. Da er dieß insbesondere in Betreff der Logik sagt, so müssen wir ihm eröffnen, daß in ihr zuerst das Speculative nach seinem wahren Gehalt erkannt, das Objective und Absolute nach seinem wahren Wesen erfaßt worden ist. Die Hegel'sche speculative Logik enthält nichts weniger als die Sache in ihrer immanenten Vernunft und Wesenheit vom Denken durchdrungen. Nirgends, von keinem Philosophen in in der Welt, und von Schelling am allerwenigsten ist vor Hegel der Gedanke und die Idee, oder sind die Gedankenbestimmungen selbst gedacht und begriffen worden. Erst Hegel hat sie durch das Denken vermittelt und aufgeschlossen, hat ihr inneres Verhältniß zu einander aufgezeigt, und sie auseinander entwickelt, insofern sie in ihrer dialektischen und speculativen Bewegung ihr inneres Leben, Haltung, Maaß und Gestalt haben. Diesen Gedankenbau, worin der Gegenstand nach seiner Wesenheit erkannt und nach seiner ewigen Vernunft durchdrungen, in welchem derselbe erst wahrhaft begriffen, eingesehen und verstanden wird, eine Episode zu nennen, heißt am Ende soviel, als alle Erkenntniß und Wissenschaft überhaupt als Episode betrachten, um nicht mehr die Tiefe in den Gedanken zu suchen, aber dafür sich der Unmittelbarkeit und dem absoluten Nichtwissen in die Arme zu werfen. Gegen solche Werke der Erkenntniß und des Geistes sind alle Schelling'schen Werke Stückwerk geblieben, und Flickwerk, Versuche, Skizzen ohne Ausführung. Nie hat Schelling einen durchaus fertigen Bau geliefert, und nach solchen Expectorationen wird es auch schwerlich je dazu kommen."

„Es wundert uns gar nicht, wenn Schelling es in der Leere seines Absoluten von früherhin nicht mehr aushalten kann, wenn er den Drang hat, sich dem absoluten Formalismus zu entwinden. Aber Alles, was er will, die Einheit des Rationalismus und Empirismus, und daß die positive Wissenschaft zur Wissenschaft verklärt werde; ferner, daß der wahre Gott nicht bloß das allgemeine Wesen sey, und daß das höchste Gesetz des Denkens mit dem positiven Inhalt von einem und demselben Geiste begleitet werden soll: — Alles das hat die Hegel'sche Philosophie zu vollbringen angefangen und schon zum großen Theil vollbracht. Wenn man aber nicht mit ihr die Vernunft und Wirklichkeit in speculativer, oder dem Inhalt gemäßer Form erkennen will, wie Schelling, sondern sich dem Empirismus absoluter Thatsache auf Gnade ergiebt, so ist man auf der Flucht vor dem, was man sucht. So geht es Schelling, er ist auf der Flucht vor dem ewigen göttlichen Gedanken, den er zugleich empirisch als absolute Thatsache anspricht. Er ist auf der Flucht vor der Hegel'schen Philosophie, welche die von ihm geforderte Einheit des Rationationalismus und Empirismus zu ihrem speculativen Inhalt hat, indem jeder in ihr sich durch sich selbst in Einheit mit dem Andern, und diese Einheit als seine innerste Natur hervorbringt. Sie ist und enthält, was nach Schelling seyn und erst kommen soll; weil er sie verschmäht, wird er nimmer erreichen, was er als sein Ziel vor Augen hat. Schelling möchte den Inhalt ohne die Form, Philosophie ohne ihre Form, die der Gedanke ist, wodurch sie erst zur Philosophie wird. Darum können wir nur mit Wemuth niederschreiben, daß Schelling nicht bloß gegen Hegel ein Zurückgebliebener, sondern auch ein Zurückgekommener ist." [1])

Aber auch Schelling fand seine Sprecher des Tages und von ihnen führe uns hier Joh. Heinr. Fichte das Wort: [2])

„Höret ihr Völker und merket auf ihr Nationen, Schelling hat seinen Orakelmund geöffnet, der große Denker Deutschlands hat nach langer Zeit zum ersten Male über die bedeutendsten Fragen

1) Jahrbücher für wiss. Krit. Jahrg. 1835. No. 33—35

2) Ueber die Bedingungen eines speculativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke v. Cousin über französische und deutsche Philosophie. Elberf. 1835.

der Speculation das Wort genommen in einer Vorrede wissenschaftlichen Gehaltes!" „Der trägstolzen Gewöhnung, immer nur uns selbst zu vernehmen und jedem fremden Einflusse und dessen erfrischender Orientirung unzugänglich zu bleiben, habe ich an meinem Theile immer wiedersprochen, und jetzt erklärt sich Schelling in wenigen treffenden Meisterworten ganz in demselben Sinn." In der That, die Franzosen sind wackere Leute. „Wenn Cousin auch in vorliegender Schrift gegen zum Theil abgeschmackte Vorwürfe seiner Landsleute sich vertheidigen muß, so zeigt doch Alles den raschen Gedankenverkehr, die lebhafte Einwirkung, welche seine Schriften sogleich gefunden, während bei uns die Meisten lange Zeit in die leere Oede hineinreden. Ich glaubte daher „nicht unterlassen zu dürfen, auch mein eigenes Verhältniß zu der, wie Schelling mit Recht sich ausdrückt, jetzt geforderten letzten wesentlichen Umgestaltung der Philosophie darzulegen." Die Bedingungen, welche er nun Schellingen macht, damit die letzte wesentliche Umgestaltung der Philosophie „speculativer Theismus" werde, und Fichte sich darin befriedigt finde, findet er doch selbst nicht dem Geiste Schellings gemäß; er biegt daher ein:

„Wer in seinen Jünglingsjahren schon dergestalt der Zeit voranschritt, und sie vom Innersten her einer neuen Entwickelung entgegen führen half, kann, nachdem er die reiferen Mannesjahre in ernster Stille durchgeforscht, unbewegt durch Alles, was um ihn her vorging, auch jetzt nur entscheidend hervortreten. Er muß der Zeit das Wort anzubieten haben, welches ihre Räthsel lös't und Licht bringt in die chaotische Verwirrung ihres Durcheinandermeinens. Hier wäre es am Wenigsten angemessen, wegen einzelner formeller Unvollkommenheiten mit dem Urheber zu rechten, und so die zugedachte Belehrung sich zu verkümmern. Jene Unvollkommenheiten würde die weitere gemeinsame Forschung tilgen, während bei Ideen, welche vielleicht erst die Nachwelt ganz durchdringen und in Besitz nehmen wird, zunächst es nur darauf ankommt, sie in den Fortgang der gesammten Wissenschaft herein zu ziehen, und ihr die höhere Umgestaltung daraus zu geben. Ist nun auch die unmittelbarste Gegenwart nicht arm an neu erregten philosophischen Interessen, so hoffen wir diese nur gesteigert und vertieft zu sehen, wenn sie durch das erneuerte

Auftreten Schellings noch auf entschiedenere Weise nach dem Mittelpunkte aller Forschung hereingezogen werden."

„Und so brauchen wir nicht hinzuzusetzen, mit welchen hochgesteigerten Erwartungen wir dem Wiedererscheinen Schellings entgegensehen, wenn schon die vorläufig gegebenen Winke, wie jetzt in der Vorrede, ein solches Interesse zu erregen im Stande sind. — Aber auch für meine eigenen philosophischen Bestrebungen konnte ich keine genugthuendere Gewähr finden, als die Entdeckung, daß ich selbst auf ganz anderm Wege und von einer andern Seite her, aus Durchführung des Prinzips der Reflexion und der streng sich begründenden philosophischen Form, die Speculation derselben Umgestalt und derselben Grundansicht zuzuleiten suche, welche auch Schelling ihr zugedacht hat. Und diese Uebereinstimmung ist wohl kaum als eine zufällige zu betrachten: sie beurkundet vielmehr, worauf auch andere ähnliche Zeichen hindeuten, daß sich durch völlige Durchbildung aller einzelnen Seiten des speculativen Gesammtsystemes eine gemeinsame Einsicht hoffen läßt, wo jede einzelne Richtung von selbst in die andere überleitet, und wo die größte Verschiedenheit der Auffassung und der Individualitäten nur zur wechselseitigen, klar verstandenen Ergänzung gereicht."

„Wie immer von uns behauptet worden, es sey widersinnig, eine bloß apriorische Natur= und Geistphilosophie zu Stande bringen zu wollen, indem das Princip und das Schöpfungswerk der Dinge nicht bloß ein dialektischer, in reine Rationalität aufzulösender Hergang sey, — so wie Gott etwa der höchste Weltdialektiker, — sondern im Zusammenwalten persönlicher Kräfte in Gott und der Kreatur bestehe: wie ferner, nach unserer Lehre von der dreifachen, in sich selbst sich steigernden göttlichen Offenbarung, auch aus Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern zugleich concretes werden muß, daß sich als geschichtliche Thatsache und Macht zu bewähren hat; wie nur dadurch der Begriff eines göttlichen dem Menschen sich kund machenden Willens, und so einer geoffenbarten Religion nicht mehr ein Widerspruch oder eine handgreifliche Ungereimtheit bleiben kann, indem nun der Gedanke eines Geisterverkehrs, eines Umgangs mit Gott, als dem höchsten Individuum auch philosophisch möglich geworden, wie ihn alle Propheten und Begeisterte behaupten; so scheinen uns, irren wir nicht gänzlich, dieß auch die Fundamental=

resultate der Schelling'schen Lehre zu seyn. Erst hiernach kann nämlich die Behauptung, daß die Philosophie lediglich „den Willen Gottes zu erforschen habe," überhaupt die ganze Lehre von der gottoffenbarenden Empirie verständlich werden."

„Es versteht sich von selbst, daß damit zugleich das Prinzip des bisherigen, ausschließlich apriorischen Philosophirens, wie es im Hegel'schen Systeme, oft sogar in unerwartetem Zusammentreffen mit der nüchternsten Aufklärung, noch ein Mal sein Haupt erheben wollte, gänzlich gebrochen und in die engsten Schranken der Gültigkeit zurückgedrängt werde. Die Speculation hat sich wieder zur Demuth und Gelehrigkeit zurück zu wenden, die ihr lange genug fremd geworden, seitdem die Frechheit eines apriorischen Erkennens mit vermeintlicher Untrüglichkeit Gott und den Dingen vorschreiben zu können glaubte, in welchen Bahnen und Processen sie ablaufen müßten. Und wenn der Philosophie jüngsthin empfohlen ward, sich der Zucht des dialektischen Begriffes zu unterwerfen, dessen Werth und untergeordnete Geltung wir in seiner Sphäre fürwahr nicht verkennen; so ist es weit mehr noch jetzt an der Zeit, sie unter die Zucht des göttlichen Geistes zu verweisen, um durch jene dialektische Vorübung gereinigt und der höchsten Einsicht versichert, sich von ihm lehren zu lassen und empfänglich zu werden für diese Belehrungen, wie paradox vorerst, sie ihr auch erscheinen mögen."

„Dieß führt zuletzt noch in natürlichem Uebergange zur Erwähnung des merkwürdigen Gutachtens, welches Schelling über Hegels System hier abgegeben (S. XV u. XVI u. S. XVIII Note). Ohne Zweifel hat Schelling mit scharfem Blick und treffendem Ausdruck die Mißkennung und den Mißbrauch der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs in jenem Systeme bezeichnet, eben so das gänzlich Ungenügende des Ueberganges aus der Logik zum Positiven, der Natur und dem Geiste, gezeigt: und auch ich habe nicht unterlassen, in meiner Kritik des Systems diese Punkte herauszustellen (wie sich jeder durch eigene Vergleichung überzeugen kann). — Wie nun in jener Mißkennung allerdings der eigentliche Grundfehler des Systems liegt, der sich durch alle Theile dahin zieht, und wodurch es zu jenen theils kahlen, theils monströsen Resultaten gelangt, von welchen sich alle tiefer denkenden und fühlenden Zeitgenossen mit Widerwillen abgewendet

haben: so ist es doch in der That nur die Verwechselung des formellen Prinzips mit dem qualitativen oder positiven, was diesen Irrthum erzeugt hat, während die Entdeckung der absoluten Form der Wissenschaft, — wie zu erkennen, nicht, was zu erkennen sey, — sein großes und unbestreitbares Verdienst bleibt. Hegel ist Gründer der zweiten Vorwissenschaft der Philosophie, welche er Logik nannte, ohne sie freilich selbst bis zu ihrer Höhe hinaufzuführen, und so den rechten Uebergang finden zu können in die concreten Theile der Philosophie, eben weil ihm der Begriff des Positiven und die Einsicht in sein Verhältniß zum Abstracten gänzlich fremd blieb. Eben so ist uns Kant, über den vielleicht eine ähnliche Differenz des Urtheils stattfinden möchte, Gründer der ersten speculativen Vorwissenschaft, vom Prinzipe des Selbstbewußtseyns und der Reflexion aus. Sollten jene beiden großen Männer darum weniger Verdienst haben, weil dasselbe ein im weitesten Sinne nur propädeutisches gewesen?"

„Das ungleich höhere Verdienst ist allerdings Schellingen zu Theil geworden, jenen ganzen vorbereitenden Umkreis zu durchbrechen und das Resultat der bezeichneten Vernunftentwickelung genialisch zu anticipiren."

„Bemerkenswerth bleibt es aber auf allen Fall, daß jeder der neuern deutschen Philosophen noch mit eigenen Augen seine Zukunft erleben mußte, ohne dieselbe anzuerkennen. Jeder giebt ausdrücklich zu eine Entwicklung der Speculation über ihn hinaus, kann aber in der Weise, wie die speculative Vernunft selbst sie vollzieht, bloß eine Ablenkung vom rechten Wege, eine bedeutungslose Episode erkennen, gegen welche ihm jedoch nur Protestation übrig bleibt. Wie Kant über Fichte, dieser über seine Nachfolger geurtheilt habe, ist bekannt: jetzt erklärt sich Schelling in ganz gleicher Weise gegen Hegel, und wie dieser gegen seine eigenen Nachfolger sich ausgelassen haben würde, wenn nicht ein zu frühes Geschick ihn hinweggenommen hätte, ist aus den Proben von Polemik zu ersehen, die ihm selbst gegen seine unbedeutendern Gegner nicht völlig glücken wollten."

„Je universeller jedoch an sich selbst ein Erkenntnißprinzip, desto mehr liegt in ihm die Vielseitigkeit der Aneignung, der Reichthum der Empfänglichkeit; und so hat eben deshalb die Schelling'sche Lehre Nichts von ihrer Eigenthümlichkeit aufzugeben, wenn

sie jenes dargebotene Bildungselement in sich aufnimmt: sie tritt dadurch nur in ihr ursprüngliches Recht und ihre volle Bedeutung ein, indem sich hier gezeigt hat, wie der neue Wendepunkt der Speculation, den Schelling beabsichtigt, nicht nur verträglich sey, mit ihrer bisherigen schrittweisen Entfaltung durch alle Bildungsstufen, sondern durch diese ebensosehr gefördert und bedingt werde."

„So glauben wir, auch in diesem Falle zu einer freien und unabhängig mitwirkenden Beistimmung uns bekennend, damit ganz im Geiste Schellings uns zu erklären, welcher das ignavum pecus hohl anstaunender und Formeln anbetender Lehrjünger immer unerbittlich von sich gewiesen, und fürwahr auch in dieser Hinsicht Muster und Beispiel ächt philosophischer Gesinnung jedem Nachfolger hätte werden können. — Ueberhaupt aber ist zu hoffen, daß der Zeitpunkt nicht mehr fern ist, welchen einst Schelling selbst in Jünglingsbegeisterung prophezeite, wo die Geschiedenheit der philosophischen Sekten, wie nicht minder der Wissenschaften immer mehr verschwindet: wo das Zeitalter philosophiren werde, im gemeinsamen Lichte gotterleuchteter Wissenschaft und die Eitelkeit und Eigenliebe eigener Geltung vor der Höhe der geistigen Interessen und dem Bedürfnisse gemeinsamen Wirkens vergessen wird."

Mit dieser Recension und ihrem erweiterten Abdrucke hatte nun Fichte allerdings nicht, wie die Meisten, in die leere Oede hineingeredet, sondern wir sehen bald gewichtige Schellingianer, wie Steffens, Beckers, Stahl ꝛc. als Mitarbeiter seiner Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie mit ihm vereinigt.

Die Behandlung, welche Fichte und seine Geistesverwandten Braniß, Weiße ꝛc. der Hegel'schen Philosophie angedeihen ließen, konnte Michelet natürlich nicht ungeahnet hingehen lassen. In seiner Geschichte der letzten Systeme nennt er sie daher insgesammt Pseudo-Hegelianer, die, ohne Hegel erst recht begriffen und gefaßt zu haben, schon über ihn hinaus sein wollten, in der That aber in eine Glaubensphilosophie zurückgefallen wären. Dieß gab Veranlassung die Differenz zwischen Schelling und Hegel von einem neuen Gesichtspunkte aus hervorzuheben.

Unmittelbar nämlich, nachdem im Jahre 1832 der erste Band der Hegelschen Werke erschienen war, trat Herr Professor Weiße in einem öffentlichen Blatte mit der Vermuthung auf, die Ab-

handlung: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" rühre nicht von Hegel, sondern von Schelling her, wie die Gedanken und die Schreibart zur Genüge bewiesen. Eine solche Behauptung wurde nur dadurch möglich, daß sich die beiden Freunde unter den einzelnen Abhandlungen nicht genannt hatten. Michelet antwortete unverzüglich in dem „Anzeigeblatt" zu den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" daß er die schlagendsten Beweise für die Aechtheit dieser Hegelschen Abhandlung besäße, und daß Herr Prof. Weiße einen großen Mangel an kritischem Tact zeige, wenn er auf einige anscheinende und äußerliche Aehnlichkeiten hin dieß Werk Schellingen zuschreiben wolle. Uebrigens sei Schelling ja noch am Leben, und sein Schweigen könne nur die Authenticität der Hegel'schen Abhandlung bestätigen. Es erfolgte aber auf diese Aufforderung keine Erklärung Schellings. Sechs Jahre nun nachdem der Besitzstand dieser Abhandlung unangetastet geblieben war, erschien 1838 der zweite Theil von Michelet's „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland," wo er die neuesten Begebenheiten der Geschichte der Philosophie referirt. Natürlich konnte jener Streitpunkt mit Herrn Prof. Weiße nicht übergangen werden.

In den ersten Tagen des Novembers 1838 kommt Herrn Professor v. Henning ein Schreiben des Herrn Prof. Weiße zu, welches dieser mit einem Briefe Schellings an ihn vom 31. October 1838 begleitet, dessen hierhergehörige Worte also lauten:

„Was den unter Hegels Schriften aufgenommenen Aufsatz: „Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" betrifft, so ist ihre Vermuthung vollkommen gegründet. Es ist darin kein Buchstabe von H., jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen. Was die Einleitung zu dem kritischen Journale betrifft: „Wesen der philosophischen Kritik u. s. w.", so ist er zum Theil von H. geschrieben. Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblicke nicht zu bezeichnen wüßte, so wie die Hauptgedanken sind indeß von mir; es mag wohl keine Stelle seyn, die ich nicht wenigstens revidirt.

Im Allgemeinen habe ich nichts dagegen, wenn Ew. Wohlgeboren von dieser Aussage auch öffentlichen Gebrauch machen, ob mir gleich dadurch ein künftiges Vergnügen entgeht. Nur werden Sie, um den Einwurf abzuschneiden, der von meinem

bisherigen, solcher Gemeinheit allerdings unbegreiflichen Stillschweigen unfehlbar hergenommen würde, wohl nicht umhin können, das Factum zugleich als Beweis der Geringschätzung oder Verachtung hervorzuheben, mit der ich die Angriffe dieser Herren behandle. Ob übrigens der gegenwärtige Streit, in welchem ich, sofern es sich von dem Sinn der Lehre handelt, nicht umhin kann, gegen die Falschmünzerei einiger pietistischer Anhänger diesen Schülern Recht zu geben, der geeignete Zeitpunkt ist, muß ich Ihrer Beurtheilung überlassen."

Auf dieses Schreiben gestützt, machte Hr. Prof. Weiße in seinem Briefe an Hrn. Prof. v. Henning die Zumuthung, ob der Verein oder der Herausgeber dieses Aufsatzes jetzt nicht von selbst einen Widerruf in öffentlichen Blättern ergehen lassen und die fragliche Abhandlung Schellingen zuerkennen wolle. Michelet, der Herausgeber jenes Aufsatzes antwortete, daß ein Widerruf von seiner Seite durchaus nicht zu erwarten sey, da die äußern und innern Beweise für die Authenticität dieser Hegelschen Abhandlung so gewichtig seyen, daß seine Ueberzeugung vollkommen dieselbige habe bleiben müssen.

Dieß wurde dem Herrn Prof. Weiße durch Herrn Prof. v. Henning notificirt. Um die Mitte des Dezembers erschien darauf von dem Ersteren in dem „literarischen Anzeiger" zu den „Blättern für literarische Unterhaltung" unter dem Titel: „Rüge eines literarischen Versehens," worin er den Anfang des oben mitgetheilten Schellingschen Briefes bis zu den Worten des ersten Absatzes: „die ich nicht wenigstens revidirt" veröffentlicht, mit der einzigen Abänderung, daß er den Namen Hegels vollständig ausdrucken läßt, von dem Schelling nur den Anfangsbuchstaben hinsetzte. Herr Professor Weiße fügte hinzu, er habe diese Auskunft über beide Aufsätze auf eine desfalsige Anfrage erhalten, zu der ihn Michelet's „Ausforderung" in der Geschichte der letzten Systeme der Philosophie (Th. II, S. 635 ff.) veranlaßt habe.

Michelet schrieb gegen diesen Angriff eine kleine Schrift, aus der wir obige Erzählung fast wörtlich entnommen haben. Hier beweis't er nicht nur, wie uns däucht, hinreichend die Aechtheit der fraglichen Abhandlung, sondern erörtert auch von Neuem das Verhältniß Hegels zu Schelling nach einer, wie wir bereits bemerkt haben, neuen Rücksicht.

Hatte nämlich Michelet früher nur behauptet, daß Hegel es war, der Schellingen sagen mußte (wie er aus des Verstorbenen Munde selbst vernommen), daß er nun über die Kant'sche Philosophie, nun über die Fichte'sche hinausgekommen, und damit denn eine eigene Stufe auf dem Gebiete der Philosophie erstiegen habe, — als Schelling selbst sich noch innerhalb der Grenzen des subjectiven Idealismus zu befinden glaubte; und begnügte er sich anzudeuten, wie der Urheber der Naturphilosophie Gedanken aus der nun von ihm als Eigenthum angesprochenen Abhandlung in „einer dem allgemeinfaßlichen Vortrag genäherten Darstellung seiner Prinzipien," und als Consequenzen seines Systems selber dargestellt und weiter entwickelt habe; so geht er nun einen Schritt weiter und bemüht sich zu zeigen, wie die nach dem Ablaufe des Jahrhunderts sich entfaltende neue Gestalt des Schelling'schen Systems durch den Einfluß Hegels erzeugt wurde. Wie dieß Michelet im Einzelnen zu beweisen sucht, mag Jeder, der es noch nicht gethan hat, in der kleinen Schrift selbst nachlesen. Was unwidersprechlich gewiß daraus hervorgeht, ist, daß Schelling die Abhandlungen Hegels im kritischen Journal der Philosophie in seinen spätern Schriften trefflich auszubeuten verstand.[1])

Dieß war der Stand der Dinge als die Zeitungen Schellings Berufung nach Berlin verkündeten. Wieviel darüber, herüber und hinüber geredet, gezweifelt, vermuthet und versichert worden ist, brauche ich nicht zu wiederholen. Genug, nach langem Zögern kam Schelling endlich an und eröffnete am 15. Nov. 1841 seine Vorlesungen über „die Philosophie der Offenbarung."

„Meine Herren!

„Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme, wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung durch meine

1) Schelling und Hegel, oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. Berlin 1839.

Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen Dienst, ja einen größern Dienst zu leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen; so stünde ich nicht vor Ihnen."

„Es ist jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen; die eine Seite desselben ist jetzt voll geschrieben; gerne hätte ich einem Andern überlassen, das Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen."

„Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verläugnen, noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan."

„Der Mann, der, im Besitz — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte, wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtige Grenzen erweiternden Philosophie, ruhig sagen ließ: es sey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen; dieser Mann, m. H., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverläugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als nur eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist."

„Nun ich sehen mußte, daß ich selbst Hand anlegen müsse, wenn zu Stande kommen sollte, was ich als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannte, und daß ich für dieses Werk eigentlich aufgespart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieser Metropole der deutschen Philosophie, hier, wo jedes tiefer ge-

dachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Gränzen Deutschlands getragen wird, wo allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen, hier als Lehrer zu wirken: da in einem so bedeutenden Moment, und nachdem Gott so lange das Leben mir gefristet, der Philosphie, die der Schutzgeist meines Lebens gewesen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieser Gedanke, diese klare Ueberzeugung allein konnte mich entscheiden."

„Da war ich entschlossen, und so trete ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan, ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder herauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist: denn diese Schwierigkeiten, mit denen die Philosophie zu ringen hat, sind offenbar und lassen sich nicht verheimlichen."

„Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe. (Wo?) Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen Philosophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, m. H. Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier; so gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein solches unerfreuliches Geschäft überlasse ich gern Andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es ist traurig, etwas, das mit besonderer Energie zusammengefügt worden, von selbst sich auflösen zu sehen."

„Also — Polemik, was man gewöhnlich so nennt: als Zweck wird sie nie erscheinen und jedenfalls nur als Nebensache vorkommen. Allerdings, so lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese; allein ich werde dabei weniger bemüht seyn, zu zeigen, worin dieser oder jener, als worin wir Alle gefehlt, was uns Allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt, hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten."

„Nicht, um mich über einen Andern zu erheben, bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zu Ende zu erfüllen."

„Ich will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern versöhnen, womöglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die frühern Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für ächte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich früher gegründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen, eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höhern Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte — dieß ist die Aufgabe und die Absicht."

B.

Man hat sich gewundert über die Art und Weise, wie Schelling seinen Freund Hegel angegriffen und wundert sich jetzt noch mehr über den hochfahrenden und vornehmen Ton, in dem er redet, und die Art und Weise, wie er alles das, was er in der Hegel'schen Philosophie für gut hält, als mehr oder weniger bestimmt in seinen (Schellings) Schriften enthalten behauptet, was er aber als nicht darin vorkommend zugestehen muß, als falsch und unbrauchbar erklärt. Schellingen eine absichtliche Fälschung zuzuschreiben, kann man nicht mit der Ehre seines Charakters, eine unwillkührliche Täuschung mit seiner philosophischen Einsicht nicht verträglich finden. Was bleibt also übrig, als sich zu verwundern, bis man endlich das Wort des Räthsels findet? Aehnliche, aber noch größere Widersprüche in Schelling, als die in seiner Stellung zu Hegel, hatten auch meine Aufmerksamkeit schon früher diesem Punkte zugelenkt, so daß ich glaube, der Verwunderung ein wenig auf die Spur helfen zu können, um sich zurecht zu finden. Das Wort des Räthsels nämlich ist: „Schelling redet nicht von ihm selber." Man höre:

„Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott. Es giebt wahrhaft und überall kein Subjekt und kein Ich, eben deßhalb auch kein Object und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und außerdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott. Es giebt (daher) keine höhere Offenbarung, weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All; ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise. Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften, als solche, sind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z. B. das ganze Gebäude astro-

nomischer Berechnungen, weil es dem Menschen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmlischen Bewegungen unmittelbar als solches zu sehen, oder das reale Leben des All geistig mitzuleben."

„Einzelne waren und werden seyn, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten."

„Was durch einen solchen Seher verrichtet wird in Arzneykunst oder irgend einem andern Werk, das ist Wunder; denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan."

„So vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht bloß vor der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war: so viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geist walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dolmetscher gewisser Naturkräfte: so bewahret dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes."

Nach dieser Schelling'schen Vorstellung soll daher nicht die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit, sondern die unmittelbare Anschauung des Absoluten, den Gegenstand der Philosophie ausmachen. „Redet, ums Himmels willen, nicht von Wissenschaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, *anzuschauen*, hat noch Keiner das Herz gehabt. In der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber ist in ihm sehend geworden." Es ist, wie Hegel sagt, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, welche gefordert wird, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn. Nach ihm aber kann die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, allein das wissenschaftliche System derselben seyn. „Dieses prophetische

Reden, sagt er, meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammen zu halten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß, als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.— Zugleich, wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophieren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es, statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Maaßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkühr gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseyns und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume."

Schellingen dagegen ist es einerlei, ob ihm die Erkenntniß im Wachen oder im Schlafe kommt, kommt sie ihm nur „mit einem Schlage," d. h. durch „unmittelbare Anschauung" oder, wie Hegel sagt, „aus der Pistole geschossen."

„Gestehen wir," sagt daher Schelling, „gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sey, was wir die Ursprünglichkeit oder Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr! Aber diese Ursprünglichkeit ist eben daher von der Persönlichkeit gänzlich verschieden; es ist keine Eigenthümlichkeit des Geistes, die sich der Mensch selbst aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, sondern Jeder, der auf eben diese Weise trachtet frei zu seyn, ist eben dadurch ein Sclave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an ihnen. Also auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich seyn, nicht aber der selbstische Mensch,

welcher, von Natur und Gott verlassen, nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann."

„Wie es eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht: so muß es Eine, den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes seyn, aus welcher alles, was göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefact, ist Menschliches, nicht Naturwerk."

„Das Kunstwerk ist höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist."

„Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge wird also angeschaut in einer und derselben Idee."

Der Künstler freilich, „in so ferne er das Göttliche," das in ihm schaffend wirkt, „nicht erkennt, als solcher erscheint er mehr wie ein Profaner, als ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus und offenbart ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens, das Innere jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist; daher die Dichter schon im höchsten Alterthume als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeisterte Menschen verehrt worden sind." Der Philosoph dagegen ist ein Eingeweihter, „er bestrebt sich, nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit an und für sich selbst zu erkennen. Er übt also denselben Gottesdienst innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wissen. Das Prinzip aber der Philosophie ist nicht der Begriff, sofern er sich auf das Individuum bezieht, sondern derselbe schlechthin und an sich betrachtet."

Dem Philosophen offenbart sich das All „mit einem Schlage."

„Ist sonach die Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und, in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung.)" d. h. „Ist nichts außer Gott, so ist auch die

Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung."

„Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber ist es diese Idee. Wie man nun bei dem Lichte nicht fragen kann, woher ihm seine Klarheit komme, da es eben die Klarheit selbst ist, so kann man von der Vernunft nicht fragen: woher ihr die Idee Gottes komme, da sie eben selbst diese Idee ist. So wenig man ferner das Licht weiter beschreiben oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann: so wenig kann man die Idee Gottes weiter beschreiben oder mittheilen, denn sie ist, selbst indem sie sich im Subject ausspricht, doch nichts Subjectives, sondern geht aus der Vernichtung aller Subjectivität hervor. Wie vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objectivität und als leuchtend in der Natur nur anschauen und betrachten kann: so muß er die Idee Gottes als an sich leuchtend in der Vernunft, und in denjenigen anerkennen, die nicht aus Macht der Selbstheit, sondern aus Macht Gottes davon reden: denn ohne göttliche Begeisterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden."

Wie wir daher oben gesagt haben: wenn Herr v. Schelling redet, so redet er nicht von ihm selber. Wundert euch daher nicht, wenn der weise Mann bisweilen sich zu vergessen und gar nicht weise Dinge vorzubringen scheint, es ist der Gott, der in ihm sich offenbaret. Glaubet auch nicht, daß dieser Gott All, gleich dem bösen Dämon des Cartesius, seinen Propheten bisweilen in die Irre führe und wiedersprechende Dinge vorbringen lasse, oder gar die Zufälligkeit des Subjects sich hinter dieser glänzenden Hülle verberge: auf diese Weise betrachtet ihr die Dinge nur in ihrer Zufälligkeit. Schauet sie in ihrer Wahrheit an, d. h. so wie sie in Gott, im Absoluten sind, so werden diese Widersprüche von selbst verschwinden.

Den gottgeweihten und gotterfüllten Priestern des All gegenüber erscheint natürlich die große Zahl derer, die sich auch um Kunst und Wissenschaft bemühen, mögen sie nun für oder wider diese heiligen Propheten seyn, als ein Haufe gemeinen oder profanen Volkes.

„Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkte aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjectivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheut, ja er könnte sich fürchten vor der Secte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjective Gründe hätte, z. B. des Gewinns einer eitlen Ehre, oder auch die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Forderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt.“ 1)

Wer etwa glauben sollte, daß Schelling durch die That seiner Lehre widerspreche, und fragt, wozu er denn seine Lehre bekannt gemacht habe, wenn er will, daß ihr Niemand anhänge und den trotzigen Tribut von dem Menschen von Geist fordere, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, wenn er einen Widerspruch damit findet, daß Schelling anderwärts erklärt: „eine jede gute Sache die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig ist, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu seyn, trug sie auch anfangs dieß Gepräge; sie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen strebender Geister, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anschauung gedeihen, die das Würdigste und Beste, das in der Welt war, die Geister vereinigt, ohne sie zu fesseln, und sie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns und die Gesetzlosikeit der Willkühr zu gestatten;“ — wenn er also das Thun mit dem Reden und das Reden mit sich selbst in Widerspruch finden sollte, so müssen wir ihm sagen, daß er die Sache nur in ihrer Endlichkeit betrachtet, wo sie freilich mit dem Widerspruche behaftet erscheint. Schaue sie im Absoluten an, so ist Alles eitel Harmonie und Uebereinstimmung und Eintracht. Schelling will gar nicht ein Lehrer des Zeitalters seyn, er will nicht ein so endliches, zeitliches Ver-

1) Verh. d. Nat. zu der verb. Fichte'schen Lehre. S. 38.

hältniß zu dir haben, wie ein Lehrer zum Schüler hat, sondern nur im Absoluten mit dir vereinigt seyn; er will mit einem Worte kein geistiges, sondern nur ein natürliches Verhältniß zu dir haben. „Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maaß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird. Es ist das Band, welches die großen Meister der Kunst als eine allgemeine schrankenlose Anschauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und dasselbe Wesen sich selbst gleich und von sich selbst frei macht: wie derselbe Plato jetzt unbeschreiblich sinnlich das Quellen und Wachsen des Gefieders der Seele gleichsam hörbar beschreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem sinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verschwindet, jetzt absichtslos zu spielen scheint, jetzt mit tiefster Kunst die Phalanx dialektischer Folgen ordnet." Hütet euch daher, zu glauben, daß die Werke eines Schelling zu eurer Belehrung, zu eurem Genusse geschrieben seien. Denn: „wie ein Werk bildender Kunst, auch in die Tiefen des Meeres versenkt und von keinem Auge gesehen, darum nicht aufhört, Kunstwerk zu seyn: so allerdings auch jedes Werk philosophischer Kunst, auch unbegriffen von der Zeit. Beschränkte sich diese auf das reine Nichtbegreifen, so müßte man es ihr Dank wissen: statt dessen sucht sie es sich durch verschiedene Organe von ihr selbst, wovon ein Theil als Gegner ein Theil als Anhänger erscheint, zurecht zu machen und anzueignen. Mißdeutungen und Verunstaltungen solcher Werkzeuge der Zeit übersehen sich leicht, und sind keiner Rücksicht werth. Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Widerstreit eines edeln Geistes und seinen Foderungen an ein Ganzes der Wissenschaft, welche eben so viel Achtung verdienen, als sie zur Erleuchtung der Welt gleicherweise beitragen, sie mögen nun beseitigt und erfüllt werden, oder möge dieß nicht der Fall seyn."[1])

„Wenn wir nun (in der Schrift: „Philosophie und Religion") uns des Vortheils, das was seiner Natur nach der Gemeinheit unzugänglich seyn soll, ihr auch durch die Form äußer-

1) Zur Ergänzung dieser letzten Stelle vergleiche man die Allgemeine Zeitschrift v. Deutschen für Deutsche. Herausgegeben von Schelling (1813) Bd. 1. Heft 1.

lich sichtbar, zu entziehen begeben haben, zweifeln wir zwar keineswegs, daß die Zeit diese Töne alter Philosophie, die wir anzugeben versucht haben, übel vernehmen werde, wissen aber auch, daß diese Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, daß sie durch sich selbst bestehen müssen, und wer sie nicht durch sich selbst besitzt, sie überhaupt nicht besitzen soll und besitzen kann. Zu den groben Mißdeutungen der Gegner, welche die Grundsätze und Folgen dieser Lehre auch bei der Gelegenheit erfahren mögen, werden wir daher ruhig schweigen: desto angelegentlicher möchten wir die Zudringlichkeit der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen und sie auffordern, selbst zu bedenken, daß einige Geister doch nicht zu dem Zweck produciren, damit sie Gelegenheit zur Büchermacherei haben und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geistlosen Ausspinnungen herabsetzen und verächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft sich endlich von selbst, wenn er gewahr wird, daß er umsonst sich ermüdet. Weniger ist in Deutschland zu erwarten, daß sich die Masse derer so bald sondere, die sich ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeistert zu seyn, zu gleichem Scandal der Klugen und Einfältigen, den Thyrsus tragen: die, da sie unfähig sind, die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Außenseite werfen und diese mit der Masse fremdartiger Dinge, die sie hineinlegen, zur Carricatur ausdehnen, oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet ist, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erstaunen setzen: oder die Sprache mißbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen sonst, in solche Worte kleiden, welche ihre schwache Imagination lebhaft gerührt haben." [1])

Wenn sogar die Nation den priesterlichen Schmähungen Schelling's nicht hat entgehen können, so wollen wir ihm dieses nicht als Schuld anrechnen, wissend, daß er hierin nicht einer böswilligen Absicht, sondern den Eingebungen seines Gottes gefolgt ist.

---

1) Man vergleiche auch die Vorrede zu den „philosophischen Schriften" (1809).

Uebrigens vernehmen wir 1841 von Berlin aus einen so guten Leumund des deutschen Volkes aus seinem eigenen Munde, daß die 1804 gegen es vorgebrachten Zornergießungen nicht mehr in Anrechnung gebracht werden können, und wir hoffen dürfen, daß die Stellung des deutschen Geistes zum „All" eine ganz andere geworden und durch Schelling's Vermittelung wohl völlig wird mit ihm ausgesöhnt werden.

Redet Herr v. Schelling von ihm selber? Nein, wie es scheint; denn sonst würde er sich nicht so oft haben vorwerfen lassen, daß er sein System nicht zu vollenden im Stande sey, sondern er würde durch die That gezeigt haben, daß die bereits durchlaufenen Standpunkte nicht die Gränzen seiner Einsicht seyen.

Schelling kann nicht reden, wenn es ihm gefällt, sondern er muß die Begeisterung des Gottes abwarten. Wendet er sich dann auch flehend an ihn oder vielmehr an seine Elohim, „die Vorsteher der ewigen Geheimnisse, die durch das Licht der Gestirne, den Lauf der Sphären, den Tod und die Wiederbelebung der Geschlechter auf der Erde gefeiert werden," und fleht sie an, „daß sie ihn möchten gelangen lassen zu der Anschauung des Unverletzlichen, Einfachen, Gesunden und Seligen," so kann er doch nicht dafür, wenn Gott „All" sich nicht will offenbaren und, wie einst Baal seine Priester, ihn im Stiche läßt. [1])

Heil uns, daß der Gott endlich, wie es scheint, seinen Priester wieder erhöret hat, denn es werden uns zufließen Ströme seligen Lebens!

Wenn nun Schelling sich gegen diejenigen, welche sich gern bescheiden, keine Menschen von Geist zu seyn, die aber entweder von dem Menschen von Geist verlangen, — vielleicht nicht so ganz mit Unrecht — daß er es auch für sie sey und es durch seine Werke beweise, wofern sie ihn für einen Menschen von Geist anerkennen sollen, oder aber glauben, den Menschen von Geist gefunden zu haben, und freudig der Welt verkünden, was für herrliche Dinge er ihnen gezeigt; wenn diese sich dann etwas tölpisch benehmen und der große Priester des All schon darüber

1) 1. Buch der Könige, Cap. 18.

in Harnisch geräth, was wird er erst sagen, wenn Leute kommen, die auch Philosophen, „auch etwas Besonderes" seyn wollen? Vollständig die Stellung zu erörtern, die sich Schelling zu ihnen gegeben, würde den Zweck unserer Darstellung überschreiten; wir wollen uns daher begnügen, nur einige Beispiele anzuführen.

Als der ältere Reinhold auf eigene Production verzichtet und, sich nur noch aufs Empfangene beschränkend, in seinen „Beiträgen" der Welt anzeigte, wie große Dinge ihm und ihr von Schelling gewährt worden, sich aber freilich auch über die Geschenke einige Bemerkungen erlaubte, die dem Geber nicht zusagten, so läßt sich Schelling darüber mit einem Freunde in ein Gespräch ein, das uns im ersten Hefte des „kritischen Journals der Philosophie" aufbewahrt ist.

„Ich sehe," sagt Schelling, „er (Reinhold) hat in seiner Schule auch gelernt unbescheiden zu seyn." (S. 3.) „Dieser Reinhold aber ist mir von je her ein langweiliger Geselle gewesen, so daß mit ihm mich einzulassen, oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekostet hat." (S. 4.) „Die geheime Furcht, das Gefühl der Nullität, das diese Art der Eingeschränktheit ängstiget, bringt sie endlich unfehlbar zur Verwirrung und zwingt so die Trübseligkeit selbst, durch ihre Krümmungen und Wendungen kurzweilig zu werden. Meine Maxime ist, daß man in jedem solchen Fall den höchsten Moment des Ausbruchs erwarten muß, um die Sache aufs kürzeste abthun zu können." (S. 5.)

Nach dieser Maxime des Herrn Schelling, „dessen Schweigen und wohlbekannte Geringschätzung auch dieser Schwachherzigkeit Muth macht" (S. 6.), wird denn „aufs kürzeste" dargethan, daß es offenbar ist, daß „Reinhold, nachdem er sich darauf" (die Fr. Nicolai'sche Manier, der, nach Schelling, auch Fichte theilhaft geworden ist) „zu legen angefangen, in dieser Kunst bereits keinen andern Meister mehr über sich gelassen, als den unvergleichlichen und unübertrefflichen Nicolai" (S. 10.); in dieser Kunst, deren eine Seite im „Verdrehen, Entstellen und Verzerren" (S. 9.), der andere Theil aber „darin besteht,

den Gegner mit einem Schwall von Geschwätz zu übergießen, alle Schleusen des Unsinns aufzuziehen, und alles in eine solche Wasserfluth zu setzen, daß nichts mehr kenntlich oder von andern unterscheidbar ist. In dieser Kunst des grund- boden- und endlosen Geschwätzes hat er (nach der Verbesserung, die Schelling seinen Freund machen läßt) das Urbild nicht nur erreicht, sondern sogar übertroffen." (S. 10.) „Was der Reinhold — — vorbringt, beweis't nur, was wir längst gewußt, daß er noch immer nicht einmal die Anfangsgründe des Idealismus gefaßt hat." (S. 14.) „Ich verstehe unter rein theoretischer Betrachtung nichts Anderes, als was ich an einer andern Stelle rein objectives Philosophiren ohne alle Einmischung von praktischem Interesse genannt habe, kurz das Entgegengesetzte des Reinholdischen, das die schalen Subjectivitäten seines dürftigen Geistes unter dem Namen der Liebe und des Glaubens verbirgt." (S. 20.) „Sonst sagt man" (bemerkt der Freund): „der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hier trifft es auch den Verdreher und Verfälscher. Wenn er auch albern genug ist, sich einzubilden, Ihre Philosophie vor dem Publicum" (wie gering Schelling dieses schätze, scheint dieser Freund nicht zu wissen) „entstellen zu können, so sollte er doch so viel Verstand behalten, es nicht auf solche Weise zu machen, daß man ihn selbst gegen ihn selbst als Zeugen stellen kann." (S. 21.)

„Wenn dieß Dummheit ist, (wie ich denn nicht zweifle,) so ist sie von der exemplarischen Art; denn es will mir nicht gefallen, daß Sie ihn einen Verfälscher nennen, da Sie sehen, daß es ihm hierzu am gemeinsten Theil gebricht." (Wie genau Herr v. Schelling studirt habe, was Verfälschung ist, beweiset das Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen.) Um sich aber „eine solche exorbitante Erscheinung begreiflich zu machen, dazu braucht nichts weiter angenommen zu werden, als daß er niemals eigentlich gewußt habe, was er dort niedergeschrieben, und daß er gleich anfänglich nicht verstanden, was er auch jetzt nicht versteht, so, daß er eigentlich es zu verstehen niemals aufhört, weil er nie angefangen hat." (S. 24.) „Genügt aber Ihnen dieses nicht, so über-

legen Sie, da dieß allerdings an die Verrücktheit zu gränzen scheint, wie ansteckend diese ist und wie receptibel in dieser Rücksicht sich R. auch sonst gezeigt hat." „Er hat den eigenen Verstand schon seit dem Februar 1800 gänzlich untergekriegt. (Beitr. I. S. 163.) Es hätten sich also schon (der Fr. spricht) in jener Recension, die vom August und der angeführten Abhandlung, die von einem noch spätern Datum ist, die Spuren der Verstandes wirrung zeigen müssen." (S. 25.) „Auch zeigen sie sich (sagt Schelling), nur ist der höchste Grad noch nicht erreicht, in dem letzten Heft der Beiträge gesellen sich zu den ersten Gemüthsbewegungen noch mehrere andere, die der gekränkten Eitelkeit, welche nicht nur den Verstand verwirrt, sondern auch die Sinne benebelt; dann die Angst; dann die Verzweiflung." (S. 26.) „Ich läugne nicht, daß, wenn ich auf eine totale Verwirrung in seinem Kopfe durch meine neue Darstellung nicht gerechnet habe, sie mir doch aber auch nicht unerwartet kommt." (S. 29.) „Aus dieser nicht einfachen, sondern doppelten und dreifachen Verwirrung sich herauszufinden, ging über seine Kräfte. Gegen den Punkt anzurennen, den er mit allen seinen groben und stumpfen Waffen bisher noch nie erreicht hatte und der hier eben an die Spitze gestellt war, so, daß er seiner Wirkung nicht entgehen konnte, war ihm unmöglich." (S. 30.) Nachdem so Reinhold wegen seiner „Unbescheidenheit" allgemach für „verrückt" erklärt worden, wird dann auch noch Bardili, der durch seinen „Grundriß der ersten Logik" zu Reinhold's „Unbescheidenheit" nicht wenig beigetragen hatte, „aufs kürzeste" abgethan.

„Ueber diesen hatte ich meine Idee fixirt und wußte, was ich von ihm zu halten hätte." (S. 43.) Seine „beiden" frühern „Schriften," welche, „hätte sie mir der Verfasser nicht selbst zugeschickt, mir wahrscheinlich eben so unbekannt geblieben wären, allein sind schon hinreichend einen ziemlich bestimmten Begriff von dem Geistesvermögen ihres Autors zu machen." (S. 44.)

„Das Höchste, wozu sich eine so seichte Natur noch etwa erheben konnte, war allerdings die Reinholdische Theorie vom Stoff und der Form, weswegen ich es ganz begreiflich fand, als

ich von dem Grundriß der Logik als einem Spätling der Reinholdischen Elementarphilosophie hörte, um so mehr, da ich den Verfasser auch sonst als einen Menschen kannte,

— — von dürft'gem Geiste, der sich nährt
Von Gegenständen, Künsten, Nachahmungen,
Die alt schon und von andern abgenutzt
Erst seine Mode werden. — — —" (S. 45.)

„Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfasser selbst eine persönliche Unterredung, welche mich, obgleich es zu meiner Ueberzeugung eben nicht nöthig war, doch vollends in den Abgrund der Absurdität hinabsehen ließ, der an diesem Individuum sich aufgethan hatte."

Jam satis est, ne me Crispini scrinia lippi
Compilasse putes, verbum non amplius addam.
Horatius.

Ein zweites Beispiel von dem, wie Rosenkranz es nennt, „genialen Hohn" des Herrn v. Schelling giebt seine Schrift gegen Fichte.

In jener, wie Schelling sagt, „trefflichen Kritik des Fichte'schen Systems von Hegel" im kritischen Journal, hatte dieser gezeigt, daß das Fichte'sche System an seinem Prinzip „Ich=Ich, Ich bin; das Absolute ist Subject=Object, und Ich ist diese Idealität des Subjects und Objects" allerdings das absolute Prinzip der Philosophie habe, daß es aber von diesem Prinzipe aus nicht zum Uebergange komme, sondern in einem ewigen Dualismus hängen bleibe. Schelling selbst hatte erklärt, daß es unmöglich sey, daß Fichte und er in der Folge nicht übereinstimmen sollten und daß Fichte's Sache noch weit von ihrem Ende sey. (Zeitschr. f. spec. Phys. II. 2. Vorrede S. VIII. IX.) Fichte ließ sich dieß gesagt seyn und machte von diesen Bemerkungen den Gebrauch, daß er sein System von seiner wahren Seite aus weiter zu bilden suchte. Er beging freilich dabei die Unvorsichtigkeit, von Sätzen Schelling's ohne Weiteres Gebrauch zu machen und überdieß noch (welch ein Scandal!) gegen die Naturphilosophie zu polemisiren. Wie? ruft Schelling aus, Herr Fichte wagt es, „seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsrä-

then, Kaufleuten und dergl. zu führen?" „Streut im Dunkel einer Privatvorlesung, Verleumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten." (Damals nämlich ließ Herr v. Schelling nicht gerne lange auf eine Antwort warten. [S. 164.]) Weiß denn Herr Fichte nicht, daß es mit ihm längst gar aus ist. Weiß er denn nicht, daß in uns ein neues **lumen mundi** aufgegangen, „durch welches die Philosophie wahrer Objectivität theilhaftig geworden und jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie geworden." (S. 19.) „Auch hoffen wir, durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transscendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht, und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den Willen hat, sich dieser zu unterwerfen." „Es war zwar allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seinen Schriften suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden, und daß die Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichte's Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im Jahre 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufgestellt hat, zuerst im Jahre 1806 einzeln an sich gebracht hat." (S. 4.) „Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden. Ich kenne mich selbst zu gut, der über-

große Verstand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, einen Klotz, einen Fetisch umwandeln! Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen, als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Object, verwandelt, und es deshalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt."

„Diesem Vermögen, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt." — „Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar und ist ewig dieselbe." (S. 33.)

„Nun, nachdem dieß soweit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichte'scher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt; jetzt kommt Herr Fichte tamquam re bene gesta als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste, dieß aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publicum mit der Verkündigung desselben zu überraschen: des besten Willens großherzig zu erndten, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzt hat. So viel nur immer von den religiösen Ideen der höhern Ansicht fähig war, von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen aufs tiefste herabgesetzt und aufs kräftigste geschmäht." (S. 6.)

„Nun tritt Herr Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig und es giebt kein andres Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn und außer ihm ist kein Seyn." (S. 7.) „Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln?" (S. 10.)

„Wollte Fichte weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum in seiner frühern Lehre als solchen zuzugeben oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen." (S. 2.)

Der arme Fichte, daß er doch auch Lust hatte mitzureden, wenn es die Erkenntniß der Wahrheit galt; warum wollte er doch nicht Schellingen allein das Wort überlassen? Aber freilich das Sprechen ist sein Erbfehler; denn „was ist es, das ihm allein zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertrefflich Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, auseinander zu setzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könntest, aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Mißverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen langen Weile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für Alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen wie Sokrates." (S. 48).

Daß doch Fichte das Reden nicht lassen kann, da es Schelling so sehr wünscht; denn nachdem er glaubt, seine neue Lehre völlig widerlegt zu haben, kommt er noch ein Mal darauf zurück.

„Wir möchten über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem unendlichen Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebelichten Wörtertand ihre unendliche Bestimmtheit und Fälle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: du solltest mich nicht fragen, sondern s c h w e i g e n d lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht

zu reden pflege." — So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduction nichts Anderes wünschen, als daß er nicht bloß äußerlich, sondern innerlich schweigen lerne und still werde in sich und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewönne zu sehen und zu reden." (S. 90.)

Schweige also, guter Fichte, schweige; denn des All's großer Prophet redet:

„Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Bessern aneignen und ohne Geschick. Herr Fichte ist die philosophische Blüthe dieser Zeit und in so fern ihre Gränze." (S. 46.)

Heute geh' ich. Komm ich wieder,
Singen wir ganz andre Lieder.
Wo soviel sich hoffen läßt,
Ist der Abschied ja ein Fest.

Goethe.

Noch wäre eigentlich übrig, von einem Manne zu reden, den Schelling die ganze Wucht seiner priesterlichen Würde hat fühlen lassen, und bei dieser Gelegenheit, wenn irgendwo, zeigt sich, von welchem Geist getrieben Schelling endet; allein theils würde uns die Erörterung hierüber in größere Weitläufigkeiten verwickeln, als wir uns in dieser Einleitung erlauben dürfen, theils auch hoffen wir, daß das bereits Gesagte vollommen hinreichen werde, um den Satz, von dem wir ausgegangen sind, ins Klare zu setzen. Ueberdieß scheint gegenwärtig der Geist vorzüglich damit beschäftigt (und Schelling's Wiedererscheinen wird nicht ohne Gewicht sein, ihn in diesem Bestreben zu ermuthigen), die bereits durchlaufenen Stufen seiner Bildung sich zu verin-

nern, um sie in der Umgestaltung seiner Form, in der er begriffen ist, zu verwenden.

Es kann dabei nicht fehlen, daß auch von Friedrich Heinrich Jacobi wird die Rede werden müssen, und wenn dann von seinen in der That nicht geringen Verdiensten um deutsche Philosophie wird gehörig Rechenschaft gegeben werden, so kann auch seine Stellung zu Schelling und die Art und Weise, wie er von ihm behandelt worden, nicht unerörtert bleiben.

Das Dargelegte wird hinreichen zu zeigen, von welchem Geiste getrieben Schelling redet, so daß man hoffen kann, die Verwunderer werden ihre Verwunderung nun ins Gegentheil umschlagen lassen, und sich wundern, wie Hegel so gnädig hat davon kommen können. Denn in der That, was ist ein später Gekommener, ein Wolfianismus, eine Episode in der Geschichte der neuern Philosophie, gegen das, wozu ich mich genöthigt sah, die Ohren meiner Leser zu mißbrauchen?

Glaube übrigens Niemand, daß ich etwa gemeint sey, gegen Schelling den Spruch geltend zu machen: mit welcherlei Maaß ihr messet, soll euch wieder gemessen werden. Meine einzige Absicht war, wie gesagt, der Verwunderung auf die Spur zu verhelfen, sich zurecht zu finden. Wenn ich irgend einen Vortheil aus der gegebenen Darstellung des genialen Hohnes des Hrn. v. Sch. ziehen darf, so wäre es dieser, meine Leser zu bitten, sich nicht zu verwundern, wenn es dem gottgeweihten Manne gefallen sollte, sich in „eigener Person" herabzulassen und „gegen das Gezücht namenloser Schriftler" seinen genialen Hohn wo möglich noch in reicherem Maße auszuschütten. Was meine in dieser Schrift gegen den Herrn Geh. R. v. Sch. zu führende Polemik betrifft, so habe ich zu festes Vertrauen in die Macht der Wahrheit, als daß ich es nöthig finden sollte, durch Schimpfreden ihr zu Hülfe kommen zu müssen. Wo sie den Kampf anführet, darf man statt Schmähungen Gründe erwarten. Was ich daher zu bestreiten habe, werde ich reichlich durch Gründe belegen; wo ich dieß nicht könnte, würde ich mich überhaupt nicht in einen wissenschaftlichen Streit einlassen. Uebri-

gens werde ich kein Bedenken tragen, überall das Kind bei seinem rechten Namen zu nennen, welcher er auch immer seyn möge.

C.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir es nun versuchen, unsere Aufgabe, wie sie sich aus denselben ergiebt, ihren wesentlichen Punkten nach festzusetzen und die Art und Weise anzugeben, wie wir sie zu lösen gesonnen sind.

Herr v. Schelling behauptet also zuerst, „daß es ihm vor vierzig Jahren gelungen sey, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen." Der Anspruch auf diese Ehre datirt nicht von heute und gestern, sondern es sind bereits, wie wir gesehen haben, an die sechs und dreißig Jahre, daß Schelling sich dieses Verdienst anmaßt. (S. d. Verh. der Naturph. zur verbess. Fichte'schen Lehre S. 18.) Freilich hat das Zeitalter diesem Anspruche der Naturphilosophie bis jetzt noch nicht willfahren wollen, sondern immer der „sogenannten" Kritik der reinen Vernunft diese Ehre widerfahren lassen, obgleich es der Schelling'schen Philosophie das Verdienst zuerkannte, ein wesentliches Moment der neuen deutschen Philosophie herausgebildet und dargelegt zu haben. Es fragt sich daher, ob Herr v. Schelling ein Recht habe, auf diese Ehre Anspruch zu machen, oder ob ihm das Zeitalter sein Recht hat widerfahren lassen, indem es ihm zwar zugesteht, ein wesentliches Glied seiner Philosophie ausgebildet zu haben, dieses Glied aber doch nicht als ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie, sondern nur als einen neuen Absatz auf einem bereits angefangenen Blatte will betrachtet wissen. Die Lösung dieser Aufgabe, wie für die Geschichte der neuen deutschen Philosophie von der höchsten Bedeutung, so für unsere Aufgabe von ganz besonderem Interesse, wird den ersten Abschnitt unserer Untersuchung ausmachen und den ganzen Verlauf derselben bilden.

Die zweite Behauptung, welche Herr v. Schelling aufgestellt hat, ist, „daß die eine Seite dieses Blattes jetzt vollgeschrieben sey." Vollgeschrieben von wem? Doch offenbar von ihm selber; denn wie könnte er sonst sagen: „gern hätte ich einem andern überlassen, das Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen"? Uebrigens erklärt ja Hr. v. Schelling selbst die einzige bedeutende nach ihm aufgetretene Gestalt, wir meinen das System Hegel's, für eine Episode in der Geschichte der neuern Philosophie (Vorrede zu Cousin's fragments S. XV). Sollte Herr von Schelling daher auch das, was von seinen Anhängern geleistet worden ist, mit begriffen haben, so wird er ihnen doch wohl nur die Durchführung ins Detail zuerkennen wollen, die Aufstellung der wesentlichen Gesichtspunkte als sein Verdienst in Anspruch nehmend. Wenn dieß nicht der Fall seyn sollte, warum hat Herr v. Schelling nicht erklärt, wem die Ehre gebührt an dieser Vollschreibung der ersten Seite, so weit sie die wesentlichen Glieder des Systems — wofern es erlaubt ist, diesen Ausdruck von der Schelling'schen Philosophie zu gebrauchen — betrifft, mit gearbeitet zu haben? Noch im Jahre 1809 erklärt er selbst: „der Verfasser hat bis jetzt kein fertiges, beschlossenes System aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines ganzen erklärt, die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik) ist leider durch äußere Umstände nicht vollendet worden." [1]) Sollen wir nun dafür halten, daß in den seitdem erschienenen Schriften, dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," über die Gottheiten von Samothrace" und der Vorrede zu der deutschen Uebersetzung von V. Cousin's philosophischen Fragmenten, daß also in diesen die Ergänzungen des Schelling'schen Systems der Philosophie enthalten seyen? Die Frage ist wichtig und sie wird den zweiten Hauptpunkt unserer Untersuchung ausmachen. Es wird sich also darum handeln, ob in den bis jetzt erschienenen philosophischen Schriften Schelling's die eine Seite seines Systems,

1) Philosoph. Schriften. Vorrede S. VIII—X.

deren es wesentlich zwei hat, nach allen Punkten durchgebildet ist. Es wird sich dabei zugleich herausstellen, was ungewiß scheinen kann, ob Schelling schon 1809 glaubte die eine Seite seines Systems dargestellt zu haben.

Drittens behauptet Herr v. Schelling: „daß das Hegel'sche System der Philosophie nur eine Episode in der Geschichte der Philosophie sey." Die Anhänger der Hegel'schen Philosophie dagegen behaupten, daß Hegel nicht nur einen Schritt über Schelling hinausgegangen sey, sondern sogar den absoluten Standpunkt der Philosophie erreicht habe. Eine Behauptung gilt so viel wie der andere; es kommt auf den Beweis an, den weder Schelling noch die Hegel'schen Schüler geführt haben. Ob also durch die Hegel'sche Philosophie eine wesentliche, von dem Schelling'schen Standpunkte verschiedene, Stufe in der Geschichte der Philosophie erreicht worden sey, wird ein drittes, höchst wichtiges Problem ausmachen.

Haben wir diese drei Fragen gehörig gelös't, so wird uns dadurch auch das Material geliefert werden, zu erkennen, ob, wie Herr v. Schelling behauptet, der Philosophie noch eine, die letzte, große Veränderung bevorstehe, und ob diese Veränderung in der Darstellung der zweiten Seite des Schelling'schen Systemes bestehe. Daß mit ihrem Systeme der Philosophie das Ende derselben erreicht sey, haben fast alle großen Philosophen behauptet. Soll man diese Erklärung so verstehen, als ob damit das Ende der Philosophie überhaupt erreicht sey, wie Schelling allerdings zu meinen scheint, so ist sie eine lächerliche Arroganz; denn so wenig irgendwo die Welt mit Brettern zugenagelt ist, so wenig ist auch die Vernunft auf die Form beschränkt, die ihr ein Volk, eine Zeit, oder gar ein Mensch giebt, oder, wenn man an diesem Ausdrucke zu mäkeln finden sollte, die die Vernunft sich in einer Zeit, einem Volke oder einem Individuum giebt.

Die Art und Weise betreffend, wie wir unsere Fragen zu lösen gedenken, so ergiebt sich dieselbe aus der Natur der aufgestellten Aufgaben. Um nämlich die erste Frage vollkommen lö-

sen zu können, wird es nöthig seyn, die Präcedenzen der Schelling'schen Philosophie zu betrachten und das Verhältniß kennen zu lernen, in welchem sie zu denselben steht.

Die zweite Aufgabe erfordert von uns eine genaue und vollständige Kritik der Schelling'schen Philosophie, ein Geschäft, dessen große Schwierigkeit wir sowohl erkennen, als dessen Nothwendigkeit nicht nur für die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, sondern auch für die wissenschaftliche Bildung unserer Zeit insbesondere. Diesem Punkte sind wir gesonnen eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken, weil er den Mittelpunkt unserer ganzen Untersuchung bildet.

Die Darstellung des Hegel'schen Systems nach seinen wesentlichen Momenten, seinem Zusammenhange mit der Schelling'schen Philosophie wird die Lösung der dritten Frage abgeben.

Was die Lösung der vierten Aufgabe betrifft, so können wir im Voraus nur so viel sagen, daß sie sich als ein Resultat der ganzen Untersuchung ergeben muß. So viel wird freilich jeder erkennen, daß dieser vierte Punkt nicht eine Thatsache, ein Factum, sondern eine noch bevorstehende That ist, die aber nach der ganzen Totalität ihrer Bedingungen gegeben, also ihrem Verlaufe nach vollkommen bestimmt ist.

In diesen vier Aufgaben haben wir den größern Theil der Geschichte der Philosophie seit Kant vor uns. Die Natur der Aufgaben bringt es mit sich, auf die Grundprobleme der Philosophie eingehen und von diesem Mittelpunkte aus Alles beherrschen zu müssen. Was durch diese ganze Entwickelung für die Erkenntniß der Wahrheit gewonnen worden, ist daher die Substanz, was die einzelnen Systeme geleistet, die Besonderung derselben.

Es ist unmöglich, diese Darstellung zu vollbringen, ohne zugleich eigene An- oder Einsichten vorzutragen. Ich werde sie bei der Kritik der einzelnen Systeme und Probleme einflechten. Eine blos negative Kritik ist keine. Einige gescheut seyn sollende Bemerkungen fördern die Sache nicht. Auch ist die Wahrheit

nicht ein solches buntscheckiges Ding, wie man sie vorzustellen pflegt, sondern wesentlich eine und eingestaltig. Sie aus vielen Irrthümern zusammensetzen, ist ein Unternehmen, aus vielen Nichtsen ein Etwas zu machen, wozu ich mich unfähig fühle.

Wahrheit ist das Ziel meiner Aufgabe; wo ich sie nicht finde, kann ich sie nicht anerkennen.

Einleitung.

1) Versuch einer Geschichte der Schelling'schen Behauptung, ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen zu haben.

Die erste Frage also, die wir zu beantworten haben, ist: ob es Schelling in der That vor vierzig Jahren gelungen sey, ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen. Es ist schon oben bemerkt worden, daß diese Behauptung nicht von heute und gestern herrühre, und es wird gut seyn, ihrer Geschichte — denn sie hat eine — nachzugehen, damit wir desto besser den Sinn derselben erfassen und, in wie fern sie gegründet ist, beurtheilen können.

Schon 1795, in der Vorrede zu der Schrift: „vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen," erkannte Schelling, daß, nach der Revolution durch die Kant'sche Kritik, der Philosophie noch eine zweite, durch gänzliche Umkehrung der Prinzipien zu bewirkende, bevorstehe, und sprach die Hoffnung aus, „daß ihm noch eine glückliche Zeit vorbehalten sey, wo es ihm möglich werde, der Idee, ein Gegenstück zu Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben"[1]). Von dieser Hoffnung erfüllt, und — wie wir weiter unten ausführlich zeigen werden — dem „Geistesverwandten Plato's, Jacobi," geleitet, unternahm er nun das Studium der Fichte'schen und Kant'schen Philosophie, stets dem Publicum

---

1) F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. a. a. O. S. XX.

seine exercitia philosophica zur Correctur vorlegend, aber, wie alle Schüler, immer unzufrieden über die Ausstellungen, die der Lehrer daran zu machen fand. Als er sich endlich mit dem Gehalte dieser Philosophien, so weit er sie verstand, erfüllt, und dieselben, so weit er sie brauchen konnte, ausgeplündert hatte, fing er an, seine eigene (?) Lehre vorzutragen, „welche er wirklich für die alleinige Philosophie zu halten die Keckheit habe." Freilich wird dabei erklärt, daß er dieses System schon lange vorher besessen, „sich stets daran orientirt" und in seinen vorhergegangenen Schriften nur darauf „von ganz verschiedenen Seiten her vorzubereiten gesucht habe, bevor er es gewagt, diese Philosophie selbst in ihrer Totalität aufzustellen [1]). Mit dieser Philosophie nun," sagt Schelling, „hat die Vorzeit sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich, der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernst eine in Bezug auf die nächst vergangene völlig neue Zeit" [2]); in Bezug auf die nächst vergangene; denn „dadurch, daß die Naturphilosophie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch, was die frühere, nach Leibnitz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur, Baco faßte diese Idee von der Seite der Physik auf;" jene aber freilich ist nur ein „idealischer Entwurf" geblieben, dieser „hatte die Idee nicht von der Seite der Philosophie erkannt und sie eben deshalb nicht ganz durchdrungen;" erst durch Schelling hat „die Vernunftwissenschaft den letzten Schritt gethan und ist wahrer Objectivität theilhaftig geworden" [3]). Jetzt, nachdem dieser Preis errungen, kann „die Philosophie, welche in Zeitaltern der in Reflexion erstarrten Vernunft, und im Gegensatz jener gleich-

1) Zeitschrift für speculative Physik, zweiten Bandes zweites Heft. Vorrede S. III—IV.

2) Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. S. 46.

3) Ebendas. S. 18—19.

falls strenge Formen annimmt und gewappnet und gerüstet, wie Minerva erscheint, Harnisch und Waffen niederlegen, gleich dieser, wenn sie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreise der Götter zurückkehrt" [1]).

Inmitten dieses bacchantischen Taumels der Begeisterung und der rasenden Wuth von Meister und Schülern gegen alle Diejenigen, welche den neuen Messias mit seinen Propheten nicht anerkennen wollen, lassen sich indeß Erklärungen vernehmen, die beweisen, daß Schelling nicht von sich sagen konnte, wie Spinoza, den er sich zum Ideal seiner Nacheiferung gestellt — freilich nicht in allen Stücken —: non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed *veram* me intelligere scio, und daß er dieses wisse eodem modo, ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis; denn, obgleich Schelling von der 1801 gegebenen Darstellung *seines* (?) Systems der Philosophie die „Keckheit" hatte zu behaupten, daß die darin vorgetragene Lehre „*wirklich die alleinige Philosophie*" sey, so vernahmen wir doch 1803, „daß, nachdem die hohe Erkenntniß" von dem All-Einen „einzeln und in mehr oder weniger allgemeinen Formen in vielen hohen und vortrefflichen Geistern jederzeit gewesen ist, Schelling *darauf denken dürfe, ihre Fülle in der absoluten Form zu gestalten, und von dem Stückwerk einzelnen Wissens zur Totalität* der Erkenntniß übergehen. Dieses erkläre er für die Endabsicht und den Zweck aller seiner wissenschaftlichen Arbeiten, welchen, wenn nicht die meisten mit verschlossenen Sinnen folgten, in allen seinen Werken leicht wäre, zu erkennen, und *dessen Erreichung* er *durch nichts, auch nicht durch das Verweilen auf Stufen, das nicht den Grad seiner Einsicht ausmachte*, zu theuer erkauft glaubte" [2]). In der That hatte sich seit Schelling's Bekanntschaft mit Plato, die aus dieser Zeit datirt, und seiner Wiedervereinigung mit Hegel wenigstens in formeller Hinsicht, eine bedeutende Umwandlung bewirkt, und wer den „Bruno" und die

1) Jahrbücher der Medicin. Vorrede S. VIII—IX.

2) Neue Zeitschrift für speculative Physik, herausgegeben v. F. W. J. Schelling. Ersten Bandes zweites Stück. S. 16—17.

„neue Zeitschrift für speculative Physik," nebst den „Vorlesungen über das akademische Studium," der Schrift: „Philosophie und Religion," und die Anmerkungen zur zweiten Ausgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" mit Schelling's frühern Schriften vergleichen will, dem kann die Erklärung Schelling's in den „Jahrbüchern der Medicin" (1806; in demselben Jahre ist die Schrift gegen Fichte entstanden) nicht befremdend scheinen: „Ich habe Ursache gefunden, über manches in dem Theil (der Darstellung seines Systems nämlich im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für speculative Physik), wo die Betrachtung ins Besondere eingeht, meine Ansicht zu verbessern und zu ändern, überhaupt sie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie sie dort (§. 1—50) aufgestellt sind, haben sich mir bei jeder folgenden Untersuchung, selbst in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entsprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die diese Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner besten Einsicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Absicht ist, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgesprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu stellen [1])." Hieraus erhellt, 1) daß die Ableitung aus den Prinzipien, die Schelling gemacht hatte, nicht richtig war; 2) daß, wenn Schelling über die Consequenz kein Urtheil hatte, er eben so wenig eines über die Prämissen haben konnte; 3) daß Schelling seine Prinzipien nicht durch Forschung gefunden, sondern entweder durch Zufall darauf gekommen war, oder sie anders woher durch Plagiat erlangt hatte. Dieser Erklärung jedoch, welche, wenn sie genau erwogen wird, überdieß das Bekenntniß enthält, daß Schelling nicht bereits die neue und absolute Philosophie gefunden, sondern erst im Suchen darnach begriffen sey, daß er aber glaubte, auf dem rechten Wege darnach sich zu befinden, dieser Erklärung, sage ich, ist dennoch die Bemerkung vorangeschickt, daß er „in kurzen Sätzen, mit so einfachen Zügen, als ihm damals nöthig schien, zuerst im

1) Jahrbücher für Medicin, ersten Bandes erstes Heft. S. 8—9.

Jahre **1801** die Lehre von der Natur und dem All auf eine neue Weise dargestellt habe"[1]).

Die Aufschlagung des „neuen Blattes" in der Geschichte der Philosophie, wie Schelling sich ausdrückt, besteht daher in der mehrerwähnten Darstellung seines (?) Systems[2]), von der er jedoch bei ihrem Erscheinen, aller „Keckheit" der Anmaßung ungeachtet, nicht den Muth hatte, sie als aus seinem Boden erwachsen zu behaupten[3]). In der That ist auch die Verwandtschaft jenes Systems mit der Fichte'schen Lehre, der Form, und dem Spinozismus, dem Inhalte nach, zu auffallend, als daß Schelling zu einer Vergleichung hätte herausfordern dürfen, und auch in der Folge hat er, wie das bereits Angeführte beweiset, bis zu seinem Auftreten in Berlin, niemals seine Lehre schlechthin als ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie zu behaupten sich erdreistet. Wie es sich aber auch mit diesem „neuen Blatt" verhalten mag; denn darüber haben wir die Untersuchung vor uns: so ist Schelling selbst geständig, daß dieses neue Blatt gar nicht die Frage der Philosophie schlechthin löse; denn nicht nur erklärte er **1809** seine Schriften nur für „Bruchstücke eines Ganzen"[4]), sondern auch das System des Spinoza, welches bis dahin stets die Grundlage seines Philosophirens ausmachte, erklärte er für „ein einseitig-realistisches, das man in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen könnte, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte;" ja daß „dieser Vergleich unvollkommen sey, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleiche, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde"[5]). Jetzt war es „Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst

1) Ebendaselbst.

2) Auch in der Schrift: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), nennt Schelling jene Abhandlung „die erste wissenschaftliche Darstellung der Naturphilosophie unserer Zeit." Philos. Schriften S. 429.

3) S. die Vorrede zu jener Abhandlung S. **VI—VII**.

4) Philosoph. Schriften. Vorrede S. **X**.

5) Ebendaselbst S. 418.

der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt"[1]), eine Erklärung, welche involvirt, daß nicht mit der Naturphilosophie, wie dem guten Fichte so hart bedeutet worden war, der Urquell der Wahrheit aufgeschlossen, sondern daß erst dieses mit der Lösung des Gegensatzes zwischen Freiheit und Nothwendigkeit geschehen müsse.

Längst war die begeisterte Rede Schelling's verhallt, an die Stelle poetischer Fulgurationen war der logische Enthusiasmus getreten, und durch die Waffen Hegel'scher Dialektik glaubte man endlich das Ziel erreicht zu haben, nach welchem die Phantasie vergebens ihren unsichern Flug gerichtet hatte. Schelling war bereits für verschollen erklärt und in dem Tempel der Heroen der Philosophie war auch ihm ein ehrenvoller Platz angewiesen; er hatte den Weg absoluter Erkenntniß betreten, Hegel aber hatte ihn vollendet; denn „die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, ist die entwickeltste, reichste, tiefste."

Allein kaum glaubte man „den absoluten Weg der Wahrheit" gefunden zu haben, kaum waren die Kräfte in Bewegung gesetzt, den endlichen Sturz derselben und die Unterwerfung unter ihre alleinige Herrschaft zu erringen, da bewegten sich auch schon „die Füße derer, die auch sie forttragen" würden, und Schelling, der längst verschollene, gleichsam gemahnt durch das Wort, daß „die neueste Philosophie die entwickeltste, reichste, tiefste" sey, trat wieder hervor verkündend, daß er endlich bis zum Urquell der Wahrheit durchgedrungen sey und erkannt habe, daß der Philosophie noch eine große Veränderung bevorstehe, aber sie werde die letzte seyn[2]), und „der Mann, der im Besitz, — nicht einer nichts erklärenden, sondern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie, ruhig von sich sagen ließ: es sey mit ihm gar aus" — jetzt werde dieser Mann das Schweigen brechen, um der bedrängten „Philosophie, die der Schutzgeist seines Lebens gewesen, nicht zu fehlen"[3]).

1) Ebendaselbst. Vorrede S. VIII.

2) Vorrede zu Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie rc. S. XVIII.

3) Schelling's erste Vorlesung in Berlin. S. 6. 8.

Betrachtet man diese hochmüthige, seit fast funfzig Jahren sich aufblähende, Aufgespreiztheit, die niemals mit sich fertig ist, und doch stets behauptet, die Wahrheit in der Tasche zu haben, aber wenn es zum Schlagen kommt, stets nur anderswoher aufgeraffte, abgeschriebene, aufgestutzte und aufgeputzte Flickwerke aufzuweisen hat: so möchte man sich versucht fühlen zu behaupten, nicht wie behauptet worden, daß es mit ihm „gar aus," sondern daß es mit ihm niemals „an" gewesen sey; denn wer die Wahrheit besitzt, der muß sie aussprechen, er mag wollen oder nicht. Uebrigens hat auch Schelling seine ganze Laufbahn hindurch nicht gezeigt, daß er seine Entdeckungen verschweigen kann, sondern vielmehr, so oft er irgendwo eine gute Idee gefunden zu haben glaubte, legte er sie sogleich, mit seinem Stempel versehen, dem Publicum zur Bewunderung vor. In dieser Hinsicht kann er sehr gut auf sich anwenden, was Parmeno beim Terenz sagt:

Plenus rimarum sum, hac atque illac perpluo.

Wäre daher Schelling in der That im sichern Besitze der Wahrheit, so daß es nur auf seinen Willen angekommen wäre, sie mitzutheilen oder nicht, so würde er schon wegen dieses Grundzuges seines Characters unfähig gewesen seyn, sie zu verschweigen. Daß er aber selbst erst bedarf, zur Wahrheit geführt und des höchsten Gutes theilhaftig gemacht zu werden, davon liefert seine ganze philosophische Laufbahn jenes sichere und characteristische Anzeichen, welches Spinoza so trefflich beschreibt, indem er sagt, daß diejenigen, welche eo angustiarum rediguntur, ut consilium nullum afferre queant, et inter spem metumque misere fluctuant, animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissmum habent, qui, dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur et multo facilius, dum spe et metu agitatus haeret, praefidens alias jactabundus ac tumidus.

Setzen wir aber vor jetzt noch voraus, Schelling habe in der That ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen, er habe die Idee der Philosophie wirklich vollkommen erreicht, und in seinen Schriften, wie er sagt, die eine Seite derselben dargelegt, so folgt zwar daraus unmittelbar, daß, da die Philosophie, wie die Vernunft, nur eine ist, und ihrer Natur nach nur eine seyn kann, die Schelling'sche Philosophie, wofern sie überhaupt Philosophie ist, die Philosophie ist und

daß es also auch nach dieser Hinsicht außer der Schelling'schen keine andere wahre Philosophie geben kann. Allein daraus zu folgern, daß es keinen andern Philosophen, d. h. daß die Schelling'sche Darstellung der Philosophie die allein wahre sey, dieß ist ein so schlechter Trugschluß, als jemals ein Sophiste sich einen hat zu Schulden kommen lassen, wenn es nämlich ein Trugschluß ist, da ein und dasselbe Wort im Obersatze eine andere Bedeutung hat, als im Untersatze. Sollte es aber wirklich Schelling's Meinung seyn, daß es außer ihm keinen Philosophen je gegeben habe, daß also alle Darstellungen der Philosophie bis auf die Schelling'sche die Idee der Philosophie gar nicht enthalten, — freilich aber scheint der Mann zu glauben, daß er allein die sylvam sylvarum durchgehauen und fiat lux gerufen habe —; so ist eine solche Anmaßung lächerlich, wenn sie, wie hier, ohne Beweis aufgestellt wird. So lange Schelling diesen nicht geführt hat, wird es wohl dabei bleiben, daß es außer ihm auch noch einen oder den andern Philosophen gegeben habe, und mitunter auch solche, deren Gedanken zu fassen, wie wir später sehen werden, geschweige denn zu widerlegen, Schelling unfähig war.

Schelling's Behauptung also, der Allein-Philosoph zu seyn, muß als eine aus Arroganz erwachsene Selbstverblendung von vorn herein abgewiesen werden, und um nur überhaupt den Gegenstand einer Untersuchung würdig zu finden, müssen wir ihm die Bescheidenheit leihen, daß er nur neben andern ebenfalls die Erkenntniß der Wahrheit errungen, und in seinen Schriften die eine und selbe Philosophie als die wahre anerkannt habe, welche auch Plato und Aristoteles, Spinoza und Leibnitz, Kant und Hegel. Nur unter dieser Bedingung überhaupt, sage ich, ist die Sache einer Untersuchung werth, damit aber noch keineswegs zugegeben, daß Schelling sich diesen Männern an die Seite stellen und sie als seines Gleichen begrüßen dürfe; denn ich zweifle sehr, ob sie es sich würden gefallen lassen, wenn wir auch gutmüthig genug wären, ihm den Zutritt zu dieser Gesellschaft zu gestatten; denn hier kömmt es nicht auf unsere Gutmüthigkeit an, sondern auf das, was die Kant und Aristoteles, die Spinoza und Leibnitz sagen. Es fragt sich daher, ob Schelling zum Wesen der Philosophie vorgedrungen, das ganze Gebiet derselben umfaßt und alle wesentlichen Fragen von seinem Stand-

punkte aus zur Lösung gebracht, oder, da er selbst zugesteht, noch eine Seite des aufgeschlagenen Blattes zu beschreiben zu haben, ob dieses Blatt mit seinen zwei Seiten, das ganze Gebiet der Philosophie umspanne, und von ihm aus alle Fragen derselben sich lösen lassen. Denn nur dann ist er ein Philosoph im ächten Sinne des Worts, wenn er ein Prinzip angegeben, von dem aus die sämmtlichen Gegenstände des Wissens umfaßt und alle in ihnen sich darbietenden Probleme gelöset werden können, wie auch Aristoteles sagt, daß der Weise derjenige sey, der zwar nicht alles Wissen der Wirklichkeit nach besitze (dieses ist ein Vorzug Gottes), doch aber solche Prinzipien, durch welche es erlangt wird. Sollte sich im Verlaufe der Untersuchung zeigen, daß Schelling dieß nicht geleistet, sondern daß sein System, um nur selbst verstanden zu werden, gewisse Fragen der Philosophie als schon gelöset voraussetze, so müßte freilich eine Stufe herabgestiegen werden, und statt ihm das Verdienst zuzuerkennen, ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen zu haben, müßten wir vielmehr behaupten, daß er nur eine Stufe auf dem, wie gewöhnlich angenommen wird, von Kant aufgeschlagenen Blatte erreicht habe. Aber auch hiebei dürfen wir uns noch nicht beruhigen, sondern, da einmal schlechterdings untersucht werden muß, wie viel oder wie wenig Schelling für die Philosophie geleistet habe, so muß auch noch erkannt werden, wodurch er diesen Standpunkt errungen und welcher Mittel er sich dabei bedient oder ob er mit seiner Philosophie, wie ein Schwamm, über Nacht aus dem Boden gewachsen ist.

Ueber dieß Alles werden wir gehörigen Aufschluß erhalten, wenn wir die Schelling'sche Philosophie im Zusammenhange mit den vorangegangenen Philosophien Kant's, Fichte's und Jacobi's betrachten.

---

2) Wodurch man ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufschlage.

Wenn schon überhaupt in der Weltgeschichte die großen Thaten nicht von den Individuen durchgesetzt werden, welche zunächst den größten Enthusiasmus für die Sache bezeugen, son-

dern vielmehr von denen, welche mit dem Interesse für die Sache zugleich die größte Besonnenheit und Geistesgegenwart verbinden, so wird noch weit mehr in der Philosophie, wo, wenn eine große That vollbracht werden soll, das Individuum nicht nach dieser oder jener Seite seiner particulären Interessen, sondern seiner wesentlichen Personalität, dem ganzen innern Menschen nach, in Anspruch genommen wird, Klarheit des Bewußtseyns und Umsicht des Geistes sich mit dem Eifer für die Wahrheit verbinden müssen. Wie daher Platon jedem ungeometrischen Manne den Zutritt zu seinen Vorträgen verweigerte, so wird noch viel weniger möglich seyn, in das innere Heiligthum der Philosophie zu gelangen, wenn nicht vorher das Individuum seine Particularitäten abgeschleift und diejenige Vorbildung erlangt hat, wodurch es allein befähigt wird, philosophische Wahrheit zu fassen. Die ächte Vorbereitung und Weihe zur Philosophie aber ist dialektische Bildung. Wie nämlich überhaupt im Menschen der Verstand, nicht als das Vermögen der Abstraction, sondern die sogenannte gesunde Vernunft, deren innerster Kern der Mutterwitz, die Secunda Petri, ist, das Characteristische der Individualität ausmacht, so macht dialektische Gewandtheit, welche nur die kunstgemäß gebildete gesunde Vernunft, der künstlerisch vollendete Mutterwitz ist, den specifischen Character und die Tugend des philosophischen Mannes aus. Wie daher der Muth dem Krieger, Unpartheilichkeit dem Richter und die Tugend überhaupt dem Menschen unerläßlich ist, so ist die Dialektik, im ächten Sinne des Worts, gleichsam die Seele des Philosophen. Ohne sie wird überall in der Philosophie nur gestümpert.

Wie nun aber nach der Seite der Individualität und Persönlichkeit logisch-dialektische Bildung den Philosophen vom unphilosophischen Manne sowohl, welcher an seinem gesunden Verstande den Maßstab seines Urtheils hat, als auch vom Sophisten unterscheidet, welcher nur den Schein der Dialektik besitzt, so ist auch in der philosophischen Erkenntniß der Wahrheit selbst das Logische ein wesentliches Moment, und gerade wiederum das characteristische. Jedes wesentliche philosophische System hat daher gleichsam seine eigenthümliche Logik, durch welche es gerade dieses ist. Man braucht nur einen Blick auf die Geschichte der Philosophie zu werfen, um sich von der Wahrheit dieser Be-

merkung zu überzeugen; denn im Alterthume sowohl hat das Platonische wie das Aristotelische System, der Stoicismus wie der Skepticismus seine eigenthümliche Erkenntnißtheorie und Dialektik erzeugt, wie in neuerer Zeit der Cartesianismus an dessen Methodenlehre, der Empirismus an den Bacon'schen Untersuchungen, der Materialismus an den Locke'schen und Condillac'schen Theorien u. s. w. ihren Leitfaden und Regulator gehabt haben. Ja man kann überhaupt sagen, daß alle Verschiedenheiten, welche im Gange der Geschichte an der philosophischen Idee hervorgetreten sind, eben so viele Differenzen in der Einsicht über die Natur des Erkennens erzeugt haben, und daß daher jeder Fortschritt in der Geschichte der Philosophie zugleich mit einer höhern Erkenntniß des Bewußtseyns verbunden ist, das der Geist über sich selbst erlangt, und daß gerade dieses höhere Selbstbewußtseyn des Geistes der eigentliche und wesentliche Fortschritt ist, von dem alle andern Veränderungen nur die nothwendigen Folgen sind. — Ich will mich näher erklären. Dasjenige nämlich, was die Natur und das Wesen, Begriff und Substanz eines Dinges ausmacht, ist sein specifischer Unterschied, seine characteristische Eigenthümlichkeit. Dieser Begriff, aber ist mit dem Wesen der Sache schlechthin identisch und zugleich. Die Sache ist nicht ohne den Begriff, noch der Begriff, ohne die Sache; das vielmehr, was die Sache ist, ist ihr Begriff und der Begriff ist nicht, ohne die Sache, deren Begriff er ist. Ein Dreieck z. B. ist nicht außer seinen drei Winkeln, sondern das Dreieck ist mit seinen drei Winkeln zumal und identisch; darum behaupten wir auch das Dreieck begriffen zu haben, wenn wir wissen, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich ist. Eben so ist die Seele nicht ohne den Körper, denn sie ist nur dieses Körpers Seele, noch der Körper selbst Körper, ohne die belebende Seele. Schon im gemeinen Leben glauben wir daher das Wesen und die Natur eines Gegenstandes begreiflich gemacht zu haben, wenn wir sagen: dieß ist die Seele desselben. Diese Seele nun, oder genauer zu reden, der Begriff der Sache, macht, wie ihr Wesen, so den specifischen und characteristischen Unterschied, ihre Natur und Eigenthümlichkeit aus. Bei den Thieren nennen wir diesen Begriff Trieb oder Instinct, darunter alles befassend, was wir zur eigenthümlichen Natur des Thieres machen. Dieser In-

stinct kann weder durch bloße Abstraction erfaßt, noch durch sinnliche Anschauung und Darstellung gegeben werden, sondern wird nothwendig erkannt, d. h. nach einer Regel bestimmt, wodurch alles Mannigfaltige, alle wesentlichen Beziehungen im Leben des Thieres als in seiner Natur begriffen gegeben werden. Dieser Begriff oder diese Regel ist des Thieres Gesetz. Wie nun die Dinge der Natur sich durch ihren Begriff, das Prinzip ihres Daseyns, unterscheiden, alle aber doch Naturdinge sind, weil sie das Allgemeine der Natur in einer characteristischen Eigenthümlichkeit darstellen, so auch die philosophischen Systeme, und der Begriff eines philosophischen Systems ist dasjenige, wodurch alle Mannigfaltigkeit desselben aus einem innern Prinzipe erkannt und abgeleitet wird. Dieser Begriff nun einer Sache ist das innere Lebensprinzip derselben, wodurch sie selbst Daseyn hat und in der Mannigfaltigkeit ihres Wesens Einheit behält, d. h. sich erhält. In einem philosophischen Systeme nenne ich dieses Lebensprinzip die Dialektik oder Logik desselben. Dieses innere Prinzip für sich zum Gegenstande der Forschung und Entwickelung gemacht, wird Logik oder Methodenlehre. Alle philosophischen Systeme haben daher ihre eigenthümliche Logik, die sich ganz abstract in den Kategorien und gleichsam dem Sprachgebrauche eines Systems ausdrückt. Neue Blätter in der Geschichte der Philosophie werden daher aufgeschlagen durch eine neue Logik und Dialektik, welche in dem Sinne, wie wir es gezeigt haben, den Gehalt und das Lebensprinzip einer Philosophie ausmacht.

Halten wir Schelling's Anmaßung an diese Forderung, so könnte man sich zu der Behauptung geneigt fühlen, daß er nicht nur kein neues, sondern überhaupt gar kein Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen habe; denn es ist nicht das Erkennen, sondern die göttliche Rührung und poetische Begeisterung, welche das Prinzip, nicht die dialektische Entfaltung des Begriffs, sondern die intellectuelle Anschauung, welche die Haltung und den Fortgang ausmacht. „Die Natur, sagt er, weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise; die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden und die unmittelbare Erkennt-

niß eintreten. Alle Wissenschaften als solche sind nur erfunden aus Mangel der letztern; z. B. das ganze Gebäude astronomischer Berechnungen, weil es dem Menschen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmlischen Bewegungen unmittelbar als solches zu sehen, oder das reale Leben des All geistig mitzuleben."[1])

Diese Zeit nun, wo die Wissenschaften aufhören werden, und die Wahrheit unmittelbar angeschaut wird, ist, wie dem guten Fichte in Schelling'scher Weise mitgetheilt wurde, für die Menschheit mit der Naturphilosophie angebrochen. „Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf eben so unendliche Weise darstellen und äußern kann, als die Natur selbst. Darum so Jemand zu dir sagen wird, hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihnen nicht"[2]).

Die Naturphilosophie ist also ein Wissen aus innerer Anschauung, ein Wissen aus Offenbarung und also kein wissenschaftliches, kein philosophisches Wissen und damit eigentlich auch keine Philosophie; denn Philosophie ist Wissen aus Gründen, oder vielmehr Wissen der Gründe und Prinzipien. Der Naturphilosoph ist auch eigentlich kein Philosoph, sondern ein „Seher, ein gottgesandter Prophet"[3]). Würde nun diese Offenbarung sich selbst nicht für Philosophie, d. h. wissenschaftliches Erkennen nehmen und dafür gehalten seyn wollen, so könnte man die Prüfung der Auctorität dieser Propheten billig denen überlassen, welche von Gott und dem Staate zu solchem Geschäft berufen sind. Uebrigens sind diese Propheten, wenn auch nicht sanft wie die Tauben, doch listig wie die Schlangen und finden stets

---

1) Jahrbücher für Medicin, herausgegeben v. Schelling und Marcus. 2r Jahrg. 2s Heft. S. 284. 285.

2) Ebend. S. 284.

3) Schelling lief't auch „Philosophie der Offenbarung," eine Philosophie, die nur von Propheten gelesen werden kann; denn Propheten allein haben Offenbarungen. Es ist nämlich nicht eine Wissenschaft, welche die Offenbarung begreift und erklärt, sondern welche selbst offenbart, „magische" Anschauungen mittheilt, die das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweitert.

Mittel, sich einer ernstlichen Prüfung zu entziehen, gleich als ob sie selbst fürchteten, ihrer Wahrheit auf den Grund sehen zu lassen; denn verlangt Ihr von ihnen als Philosophen Gründe und Beweis ihrer Aussagen, so werden sie Euch antworten: Wir sind nicht solche Philosophen, die da nöthig haben, Gründe und Beweis zu liefern, unser Wissen ist ein unmittelbares Wissen, ein Wissen aus Offenbarung. Wirft sich aber einer auf und sagt: diese Propheten sind nicht wahre Propheten des wahren Gottes, sondern vielmehr Gottesläugner, Atheisten, sie lügen und betrügen, wenn sie den Namen des lebendigen Gottes für ihr Ἓν καὶ Πᾶν gebrauchen: Wie, sagen sie, wer hat denn Euch das Inquisitoriat über die Philosophie gegeben? Haben wir nicht Grund und Beweis dargelegt für das, was wir gesagt haben? Daran haltet Euch, und so lange Ihr dieß nicht thut, seid Ihr Lügner, Verfälscher, ehrlose Wichte.

Da nun also diese Propheten doch wieder Philosophen seyn und dafür gelten und gehalten werden wollen, so müssen sie sich auch gefallen lassen, daß ihre Lehre an dem Maßstabe der Philosophie gemessen und begriffen werde; hält sie davor nicht Stich, so weiß auch die Philosophie die Prophetie zu begreifen, obschon es nicht umgekehrt der Fall ist.

---

3) Wer das „neue Blatt" aufgeschlagen.

Neue Blätter in der Geschichte der Philosophie werden also aufgeschlagen durch eine neue Logik; denn nur indem der Geist ein höheres Bewußtseyn über sich selbst erreicht, wird er befähigt, eine tiefere Einsicht in die Natur der Dinge zu haben. Diese neue Dialektik aber stellt sich äußerlich dar in den Kategorien, dem philosophischen Sprachgebrauche. Ein neues Leben erzeugt überhaupt mit der neuen Ansicht auch eine neue Sprache. Innerhalb der Entwickelung einer Periode treten zwar Abstufungen, Modificationen hervor, die Grundgedanken aber bleiben dieselben und behalten daher auch dieselben Bezeichnungen bei. Betrachtet man hienach die neueren philosophischen Systeme seit Kant, so wird sich nicht leicht Jemand anheischig machen, die Sprache eines derselben vollkommen zu verstehen, wenn er es nicht im

Zusammenhange mit der Geschichte der Philosophie, seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, auffaßt. Man erinnere sich z. B. nur an die Vorstellungen von Idee, dem Absoluten u. s. w., welche Kant erst wieder in die Sprache der Philosophie einführen mußte. Es ist daher auch allgemeines Volksbewußtseyn geworden, daß, wie durch Luther die Reformation der Religion, so durch Kant die Reform der Philosophie bewirkt worden sey. So gewiß nun nicht durch Luther's Kraft allein die Reformation der Kirche zu Stande gebracht worden, sondern zugleich durch die Vereinigung vieler, theils nach ihm lebender Männer; so gewiß hat auch Kant nur der neuen Entwickelung der Philosophie Bewegung und Richtung ertheilt; die vollständige Evolution dieser Entwickelung ist nicht durch ihn vollbracht worden, sondern viele haben mit ihm gearbeitet, deren Resultate für die Erkenntniß der Wahrheit wichtiger sind, als die von ihm erzeugten; dennoch aber bleibt er an der Spitze stehen, als der Chorführer. Die Hegel'sche Schule hat nun von Anfang an, ich will nicht sagen große Mäßigung und Takt, sondern eine richtige Einsicht in die Natur der Sache gezeigt, daß sie Hegel, ungeachtet der großen Verehrung desselben, nicht sowohl als den Gründer einer neuen Periode, sondern vielmehr als den Vollender der durch Kant begonnenen, von Fichte, Schelling u. A. weiter geförderten Periode der Philosophie betrachtete. Nur weil er diese Periode vollendet, sey er dann auch der Uebergang zu einer neuen. Wie es in Betreff des letztern Punktes sich aber auch verhalten mag, ihn zu untersuchen und zu bestimmen überlasse ich den Propheten, meine Einsicht erstreckt sich nur auf das, was ist.

Der Heros, welcher an der Spitze der neuen deutschen Philosophie steht und auf dessen Schultern das ganze Gebäude derselben ruht, ist Kant. Was seit Kant in dieser Wissenschaft geleistet und vor sich gebracht worden, alle Früchte, die sie getragen — zum Theil auch das Unkraut, das in ihr aufgewachsen — sind aus dem Samen erzeugt, den er ausgestreut, durch den Anbau und die Cultur erwachsen, die er ihr hat angedeihen lassen. Fichte ist seiner Abhängigkeit von Kant geständig; Schelling wird empfindlich, wenn Jacobi seine Philosophie die zweite Tochter der kritischen nennt; Hegel tadelt Kant oft hart

und bitter; aber es bleibt dabei und unsere Darstellung wird, ohne dem Ruhme dieser Männer zu nahe zu treten, zur Genüge darthun, daß, hätten sie nicht mit seinem Kalbe gepflügt, sie hätten sein Räthsel nicht errathen.

Kant.

Die That nun, wodurch Kant diese hohe Stellung in der Geschichte der Philosophie erlangt und sich die Würde eines Reformators dieser Wissenschaft erworben hat, ist die „sogenannte" Kritik der reinen Vernunft, das genialste Werk moderner Speculation. Ihr schließen sich die beiden andern, die der praktischen Vernunft und die der Urtheilskraft, noch als Episoden an, wodurch dann das ganze Gebiet der Philosophie umspannt wird. Ursprünglich scheint Kant die beiden Werke, als Kritiken, gar nicht beabsichtigt zu haben und nur im Verfolge der Untersuchung darauf hingetrieben worden zu seyn; aber so wie sie uns vorliegen, müssen sie alle drei zusammen als Glieder eines Ganzen betrachtet und als zur Lösung einer und derselben Frage nach ihren verschiedenen Beziehungen bestimmt angesehen werden. Haben wir diese Fragen, welche den Mittelpunkt und die gemeinsame Aufgabe derselben bilden, kennen gelernt, ihre Bedeutung erfaßt, ihre Lösung erforscht und, wie die einzelnen Fragen damit zusammenhängen, eingesehen, so haben wir damit nicht nur den Boden, auf dem die neuere Philosophie ihr Gebäude errichtet, seinem ganzen Umfange nach kennen gelernt, sondern auch die Idee und Absicht des Gebäudes selbst, so wie das Material, aus dem es erbaut werden soll; oder mit andern Worten, wenn wir die drei Kritiken Kant's nach ihrer gemeinsamen Absicht und gegenseitigen Abhängigkeit erkannt und dargelegt haben werden, so ist uns damit sowohl die Aufgabe der Philosophie überhaupt, als auch die aus dieser Hauptaufgabe sich ergebenden wesentlichen Verzweigungen derselben gegeben, so daß uns im Verlaufe der Untersuchung keine neuen Fragen mehr entspringen können, sondern nur die Lösungen der von Kant aufgestellten Probleme sich ergeben werden.

Bevor wir aber die Sache selbst näher erörtern, muß noch eine Bemerkung über die Kritik der reinen Vernunft vorangeschickt werden, welche das Verständniß jenes großen Werkes selbst sowohl, als unserer Darstellung erleichtern wird, und die, wie mir däucht, übersehen zu haben, auch den geistvollen Geschichtschreiber der Kant'schen Philosophie in einen Irrthum in Betreff desselben geleitet zu haben scheint. Nachdem er nämlich den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft bis zum Schlusse der Dialektik dargelegt, bemerkt er ganz richtig [1]: „Im Grunde müßte hier die Theorie des Erkennens abschließen. Nachdem wir wissen, was das ästhetische und logische Bestandtheil unseres Erkennens als ihrer Synthesis ausmacht, und wie die Verknüpfung des aposteriorischen Stoffes mit der apriorischen Form sich vollbringt, wovon könnte wohl noch die Rede seyn?" In der That, wenn man bloß auf die Frage Rücksicht nimmt, womit die Kritik der reinen Vernunft ihre Untersuchung eröffnet, so müßte mit der von Rosenkranz angemerkten Stelle abgeschlossen werden. Dennoch kann ich mich nicht überreden, daß Kant sich mit der witzigen Entschuldigung seines Geschichtschreibers würde zufrieden gegeben haben, ja es scheint mir sogar, nach der ausdrücklichen Angabe Kant's, die Darstellung der transcendentalen Aesthetik und Analytik nur um des dritten Theiles, der Dialektik, willen unternommen. Dieß erhellt aus mehreren Stellen.

„Daß die Metaphysik," sagt er, „bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe (wie nämlich synthetische Urtheile a priori möglich seyen) nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht statt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik." „In der Auflösung jener Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, mitbegriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

---

1) Kant's Werke. 12r Bd. S. 170.

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind, denn daß sie möglich seyn müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Was aber Metaphysik betrifft, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang, und weil man von keiner bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sey wirklich vorhanden, einen jeden mit Grund an ihrer Wirklichkeit zweifeln lassen".[1])

Da es also mit der Metaphysik einen so schlechten Fortgang gehabt, so will Kant, bevor an die Metaphysik gegangen werde, die Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, zuerst im Allgemeinen gelös't wissen, damit, wenn sich zeige, daß die Vernunft überall zu solchem Beginnen unfähig sey, sie von ihrem eitlen Unternehmen abstehe. Kant hat sich wegen dieses Unternehmens müssen gefallen lassen, von Hegel mit dem Scholasticus verglichen zu werden, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, bis er schwimmen gelernt habe, weil, um das Erkenntnißvermögen zu untersuchen, das Erkenntnißvermögen selbst nöthig sey. Allein damit geschieht dem Unternehmen Kant's Unrecht; denn einmal ist das Denken, wie Hegel nicht oft genug wiederholen kann, gerade von solcher Natur, daß es sich selbst zum Gegenstande der Untersuchung machen, sich selbst erkennen kann[2]); fürs Andere hat Hegel in seiner Logik selbst keine andere Aufgabe, als die Lösung der Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen, oder „die Idee im abstracten Elemente des Denkens" darzustellen, d. h. das Denken selbst zum Gegenstande des Denkens zu machen. Man kann, nach der Sprache der gewöhnlichen Wissenschaften, sagen, daß Hegel nur eine andere Erklärung der Sache aufgestellt habe.

Die Kritik der reinen Vernunft besteht also eigentlich aus zwei von einander unabhängigen Theilen; einer Logik und einer

1) Kritik der reinen Vernunft. Einleitung VI. — Im Verlaufe der Darstellung wird sich die Sache hinreichend aufschließen, weshalb ich mehr Stellen anzuführen für unnöthig halte.

2) Man vergleiche auch Spinozae Tract. de emend. intellect. Opp. ed. Paulus. Vol. II. p. 423 sqq.

Metaphysik. Allein da Kant schon im Voraus mit dem Resultate seiner Untersuchung bekannt, und der Meinung war, daß Metaphysik als Wissenschaft gar nicht statt finden könne, als Naturanlage aber den Menschen ewig mit ihren Fragen necke, so schloß er die Untersuchung über die metaphysischen Gegenstände an die transcendentale Logik als Dialektik an, zu dem Zwecke, daß sie den illusorischen Schein dieser Fragen aufdecken und die Menschen warnen sollte, diesem Irrlichte zu folgen.

I.

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Die Frage also, auf deren genügender Lösung oder dem Beweis ihrer Unmöglichkeit, wie Kant sagt, das Stehen und Fallen der Metaphysik beruht und mit deren Beantwortung er sich daher glaubt beschäftigen zu müssen, bevor von dieser geredet werden könne, ist jene bekannte, viel besprochene: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? An dieser Frage ist vielfach gefeilscht worden und noch in der jüngsten Zeit hat man sie als eine Täuschung und leere Illusion ausgeben wollen, indem man, sie mit dem Unterschied von synthetischem und analytischem Erkennen zusammenhaltend, glaubte gefunden zu haben, zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen finde gar kein realer und objectiver, sondern nur ein formaler und subjectiver Unterschied statt, jener formell-logische nämlich zwischen Urtheilen des Inhalts und Urtheilen des Umfangs; eine Mißinterpretation, gegen die sich Kant in einer Anmerkung der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" ausdrücklich verwahrt hat. Von der richtigen Einsicht in die Natur dieser Frage hängt aber das Verstehen der Philosophie überhaupt und das Verstehen der modernen Speculation im Besondern ab, so daß, ohne sie gefaßt zu haben, über diese Dinge gar nicht geurtheilt werden kann.

Wäre es Ernst mit der Behauptung, daß, was als Wahrheit erkannt werden soll, sich als Negation der Negation müsse begreifen lassen, so dürften „synthetische Urtheile a priori" wenigstens auf die Ehre Anspruch machen, unter diese Kategorie zu gehören; denn synthetische Urtheile a priori enthalten dieß Beides, weder bloß allgemein, noch bloß einzeln und doch sowohl allgemein, als auch einzeln zu seyn. Synthe-

tische Urtheile unterscheiden sich nämlich von analytischen dadurch, daß diese den Prädicatsbegriff schon im Subjecte enthalten, und ihn nur vermittelst des principii contradictionis daraus ableiten; jene aber ein ganz außerhalb der Sphäre des Subjects liegendes Prädicat mit ihm verbinden. Mit andern Worten: analytische Urtheile sind nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Subject seiner Bedeutung nach gegeben sey, synthetische Urtheile aber haben sowohl vom Subject, daß es ist, als auch von der Bestimmtheit, was sie ist, zu beweisen. Daß alle Körper ausgedehnt sind, liegt in der Bedeutung des Wortes Körper; daß aber alle Körper nothwendig schwer sind, muß erst bewiesen werden, sowohl dem Seyn nach, daß sie materiell, als auch der Bestimmtheit nach, daß die Schwere mit der Materie nothwendig verbunden, überall keine Materie ohne die Schwere möglich ist. Dieß ist die eine Seite. Das andere Moment, welches zu betrachten ist, ist das A priori. Dieses ist dem A posteriori entgegengesetzt, welches seine Vermittelung in den Sinnen hat, überhaupt nur ist durch seine Beziehung auf Anderes. Während daher dem analytischen Urtheile die reale Objectivität abgeht, so hat diese das Urtheil a posteriori wohl, ist dagegen seiner Gewißheit nach eben so subjectiv als jenes, indem man sich dafür auf die Sinneseindrücke beruft. Daß das Feuer heiß ist, dafür wird als Zeugniß die Erfahrung angeführt, daß es brennt; wenn aber die Ursache, das Warum angegeben werden soll, so hat dafür die Erfahrung keine Antwort mehr. Was daher Kant als die untrüglichen Merkmale apriorischer Erkenntniß überhaupt anführt, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit, das gilt von den synthetischen Urtheilen a priori insbesondere, mit der Restriction, daß statt bloßer Nothwendigkeit gesagt werden muß, objective Nothwendigkeit; denn es giebt auch eine bloß subjective, logische Nothwendigkeit, die Kant richtig aus dem principium contradictionis ableitet, die er aber ebenfalls richtig auf einer vorhergegangenen, oder, wie man besser sagen kann, vorausgesetzten Synthese beruhend behauptet. Wäre Kant „ein gelehrter Kenner der Geschichte der Philosophie" gewesen, so würde er den Aristoteles als Zeugen für die Richtigkeit seiner Unterscheidung angeführt haben. Dieser nämlich löſ't in seinen Analyt. posterior. ganz dieselbe Aufgabe, welche Kant glaubt

lösen zu müssen, um über die metaphysischen Fragen entscheiden zu können. Wodurch Nothwendigkeit in das Erkennen komme, ist auch bei ihm der Mittelpunkt der Untersuchung [1]) und er macht zu diesem Endzwecke dieselbe Unterscheidung, welche auch Kant für nöthig findet. Was nämlich Kant analytische Urtheile nennt, das nennt Aristoteles *τὸ κατὰ παντός*, das Abstract-Allgemeine. Er sagt: *Κατὰ παντὸς μὲν οὖν τοῦτο λέγω, ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἐπί τινος μὲν, τινὸς δὲ μή· μηδὲ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ μή. Οἷον, εἰ κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ζῷον· εἰ ἀληθὲς, τόνδ' εἰπεῖν ἄνθρωπον, ἀληθὲς καὶ ζῷον· καὶ, εἰ νῦν θάτερον, καὶ θάτερον, καὶ εἰ ἐν πάσῃ γραμμῇ στιγμὴ, ὡσαύτως. Σημεῖον δέ· καὶ γὰρ τὰς ἐνστάσεις οὕτω φέρομεν, ὡς κατὰ παντὸς ἐρωτώμενοι, ἢ, εἰ ἐπί τινι μὴ, ἤ, εἰ ποτὲ μή* [2]). Dieses Abstract-Allgemeine führt Aristoteles, wie Kant in seiner letzten Analyse auf den Satz des Widerspruchs zurück und zeigt, daß er die nothwendige formelle Bedingung alles Erkennens sey [3]). Was Kant das A posteriori nennt, heißt bei Aristoteles das *καθ' αὐτό, ὅσα ὑπάρχει ἐν τῷ τί ἐστιν* [4]). Um diesen Zusammenhang zu begreifen, muß man sich erinnern, daß omnis determinatio negatio ist, daß, was Etwas seinem Seyn, seinem Wesen nach ist, nichts Anderes ist, als was seinen Unterschied von Anderem, und damit seine Beziehung auf Anderes ausmacht. Das A posteriori Kant's geht nur auf die Beziehung auf den Menschen, das *τί ἐστιν* des Aristoteles auf das Daseyn schlechthin, welches freilich in letzter Analyse wieder identisch ist [5]). Die synthetischen Urtheile a priori Kant's endlich heißen bei Aristoteles *τὸ καθόλου. Καθόλου δὲ λέγω, ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, καὶ καθ' αὑτὸ, καὶ ᾗ αὐτό. Φανερὸν ἄρα, ὅτι, ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν* [6]). Aristoteles zeigt hierauf, daß wissenschaftliches Wissen auf der Erkenntniß des *Καθόλου* beruhe, und lehrt dann auch, wie man dieß finde, d. h. wie synthetische Urtheile a priori möglich sind. —

1) Analyt. post. I, 2.

2) Ibid. I, 4.

3) Man vergleiche hierüber besonders Analyt. post. I, 9. Met. *Γ*, p. 66 sqq. ed. Br.

4) Analyt. post. I, 4.

5) Man vergleiche über diesen Punkt Arist. Met. *Z*, pag. 153. ed. Br.

6) Analyt. post. I, 4.

Zur Erläuterung kann noch Hegel selbst angeführt werden, der ebenfalls diese drei Seiten unterscheidet, a) die abstracte oder verständige, b) die dialektische oder negativ-vernünftige, c) die speculative oder positiv-vernünftige[1]). Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist die Vorrede zur ersten Ausgabe der Logik, aus welcher wir hier folgende Stelle ausziehen wollen[2]): „Die Reflexion geht über das concrete Unmittelbare hinaus, und trennt dasselbe bestimmend. Aber sie muß eben so sehr über diese ihre trennende Bestimmungen hinausgehen, und sie zunächst beziehen. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht ihres Widerstreits gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft. Aber die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißverstand, als ob die Vernunft es sey, welche mit sich in Widerspruch gerathe; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist. Statt von hier aus den letzten Schritt in die Höhe zu thun, ist die Erkenntniß von dem Unbefriedigenden der Verstandesbestimmungen zu der sinnlichen Wirklichkeit zurückgeflohen, an derselben das Feste und Einige zu haben vermeinend."

Der Sinn der Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, ist also mit kurzen Worten: wie kommt objective Nothwendigkeit in unser Erkennen. Es ist also die Frage nach dem Prinzipe und damit die Aufgabe der Philosophie als solcher; denn die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien. Daß Kant diese Frage nach dem Absoluten, dem Prinzipe aller Wahrheit, in der Form ausgedrückt hat, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, dadurch hat er der ganzen seitherigen Entwickelung der Speculation ihre Farbe und Richtung gegeben. Kant hat dadurch, wie Hegel sagt, die Logik zur Metaphysik gemacht; Hegel aber hat diese logische Metaphysik vollendet.

Was Hamann und Jacobi sich zur Aufgabe ihres Lebens gemacht hatten, Bruno's **principium coincidentiae oppositorum**

---

1) Werke. Bd. 6. S. 146.

2) Vorrede zur ersten Ausgabe der Logik. S. VI—VII.

zu finden, dieß ist also auch die Aufgabe Kant's und die Aufgabe der Philosophie überhaupt. Nur in der Bestimmung dieses Prinzips, in der Auflösung der Frage, weichen die einzelnen Philosophien von einander und die Lehre Kant's von der aller übrigen ab.

Die ganze Entwickelung und Entfaltung der modernen Speculation ist nun weiter nichts als der Lösungsversuch dieser Frage, sowohl an und für sich, als in Bezug auf die einzelnen philosophischen Wissenschaften. Wenn wir nun zeigen könnten, daß die Schelling'sche Philosophie gleichsam nur diese Frage in einer bestimmten Modification enthalte, so wäre dadurch auch gezeigt, daß er kein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen; denn dazu wäre es nöthig gewesen, daß er gezeigt hätte, wie die Frage in der Weise, wie sie aufgestellt wurde, nicht den Mittelpunkt der Philosophie genau treffe und also in einer vollendeteren Form hätte aufgeworfen werden müssen. Können wir überdieß noch zeigen, daß Schelling gar nicht ein Mal das Prinzip, wodurch er die Frage zu lösen unternimmt, selbst aufgefunden, sondern nur äußerlich aufgenommen hat, so haben wir auch gezeigt, daß Schelling auch nicht ein Mal ein Stern zweiter Größe am philosophischen Himmel ist. Damit ist die Untersuchung dieser Abtheilung geschlossen.

Auf welchem Gebiete aber auch immer der Philosoph sich bewege, trage er die Geschichte seiner Wissenschaft oder das System derselben vor, überall muß die Wahrheit sein Ziel seyn, auf das sich alle seine Handlungen beziehen. Ich werde daher auch dieser Untersuchung dadurch eine höhere Bedeutung zu geben versuchen, als es Streitschriften zu haben pflegen, daß ich die auf meinem Wege liegenden Systeme einer Prüfung unterwerfe, sowohl in Bezug auf die Aufgabe der Philosophie überhaupt, als ihre bestimmte Lösung; denn auf diese Weise läßt sich allein Alles streng und wissenschaftlich entscheiden. —

II.

Kant'sche Auflösung der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich. —

Nach dieser allgemeinen Darlegung der Frage, in deren Beantwortung die Aufgabe der Philosophie besteht, müssen wir nun zunächst die Lösung kennen lernen, welche Kant dieser Frage sowohl im Allgemeinen, als auf den einzelnen Gebieten philosophischer Wissenschaft gegeben hat; denn davon hängt, wie gesagt, die Entscheidung ab, ob Schelling oder sonst Jemand ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie nach Kant aufgeschlagen, weil dieses nämlich dadurch allein möglich gewesen, daß eine neue Lösung dieser Frage gegeben und dadurch ein neues Prinzip des Erkennens aufgestellt worden wäre.

Sowohl schon die Aufstellung der Frage, als auch die bestimmte Weise ihrer Lösung ist für Kant, nach seinem eigenen Geständniß, aus dem Hume'schen Zweifel an der objectiven Gültigkeit der nothwendigen Verbindung von Ursache und Wirkung erwachsen. Hume nämlich, nach Kant's Auffassung, forderte die Vernunft, die da vorgiebt, diesen Begriff in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen seyn könne, daß, wenn es gesetzt wird, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werde; denn das sagt der Begriff von Ursache und Wirkung. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, weil sie Nothwendigkeit enthalte, es aber gar nicht abzusehen sey, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes auch seyn müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Es war demnach gar nicht die Frage, ob dieser Begriff richtig, brauchbar, und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniß unentbehrlich sey, denn dieses hatte Hume gar nicht in Zweifel gezogen, sondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde, und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe. Nach der Interpretation also, die Kant dem Hume'schen Argumente gab, handelte es sich darum, zu wissen, wie synthetische Urtheile a priori,

näher in dem bestimmten Falle der Beziehung von Ursache und Wirkung möglich seyen. Durch den Hume'schen Zweifel an der objectiven Gültigkeit dieser Beziehung aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt, forschte Kant der Ursache desselben nach und fand bald, daß dieser Begriff bei weitem nicht der einzige sey, durch den wir uns eine Verbindung a priori denken, sondern daß Metaphysik ganz und gar aus solchen Verbindungen bestehe; er suchte sich nun der Anzahl derselben zu bemächtigen, indem er nach dem Prinzipe derselben forschte; dieses aber fand er in den Urtheilen; denn der Verstand ist ein Vermögen zu urtheilen und das Urtheil eine Function der Einheit unter unsern Vorstellungen, da statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht und viele mögliche Erkenntnisse unter einer zusammengezogen werden. Die Verstandesbegriffe dienen daher dazu, den Handlungen des Verstandes in der Beziehung des Mannigfaltigen Einheit zu geben, und können sämmtlich gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann. Es entspringen demnach eben so viele reine Verstandesbegriffe, als es logische Functionen der Urtheile giebt, denn der Verstand ist durch sie völlig erschöpft und sein Vermögen ausgemessen. Die Art und Weise, wie Kant die logischen Formen der Urtheile zusammenstellt und darnach die Tafel der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe entwirft, mag Jeder in der Kritik der reinen Vernunft nachsehen.

Wenn nun aber auch mit diesen Kategorien das ganze Feld des Verstandes ausgemessen ist, so ist damit doch noch nicht die Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, gelös't, wie weit der objective Gebrauch dieser Kategorien gehe. Diese Untersuchung nennt Kant die Deduction der reinen Verstandesbegriffe, als welche sich mit dem Quid juris derselben beschäftige, unterschieden von der quaestio facti, welche nur den Besitz angeht. Mit Recht ist von Kant diese Deduction der Kategorien für den schwierigsten Theil der Kritik und die innerste Lebensquelle der Philosophie ausgegeben und angesehen worden. Sehr Wenige sind in den Gedanken derselben eingedrungen. Um uns diesen vollkommen klar zu machen, wollen wir im Sinne Kant's in den Punkt der Schwierigkeit einzugehen und den auf-

zufinden versuchen, auf dem er zu seinen Consequenzen getrieben wurde. Unmittelbar können die Verstandesbegriffe auf Gegenstände nicht gehen; denn ein Urtheil ist eine mittelbare Vorstellung des Gegenstandes, eine Vorstellung von einer Vorstellung desselben. Sollen daher überhaupt die Kategorien objective Anwendung finden, so müssen wir Vorstellungen haben, die sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen; hätten wir solche nicht, so würden wir auch gar keine Erkenntniß haben. Soll aber überdieß die Erkenntniß a priori statt finden, so muß auch die unmittelbare Vorstellung a priori da seyn. Haben wir keine solche a priori statt findende unmittelbare Vorstellung, so giebt es auch keine apriorische Anwendung der Kategorien auf Gegenstände, so giebt es keine synthetischen Urtheile a priori, giebt es aber eine solche unmittelbare Vorstellung a priori; so giebt es nicht nur synthetische Urtheile a priori, sondern wir haben auch an diesen unmittelbaren Vorstellungen das Mittel, die Ausdehnung und den Umfang unserer Erkenntniß a priori zu bestimmen. Eine unmittelbare Vorstellung von einem Gegenstande heißt eine Anschauung desselben. Die ganze Untersuchung hat daher ihren Mittelpunkt an der Erforschung, ob und welche unmittelbare Anschauungen wir a priori von Gegenständen haben.

Anschauung überhaupt kann nur statt finden, in so ferne uns der Gegenstand gegeben wird, und dieses wiederum nur in so fern dadurch das Gemüth auf gewisse Weise afficirt wird; die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu empfangen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit allein werden uns daher Anschauungen gegeben. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit durch Affection derselben, ist Empfindung. Die Anschauung durch Empfindung heißt empirisch, der unbestimmte einer empirischen Anschauung entsprechende Gegenstand Erscheinung. In der Erscheinung ist das, was der Empfindung correspondirt, die Materie, was aber Ordnung in die Mannigfaltigkeit bringt, die Form derselben; diese kann nicht mehr Empfindung seyn und muß demnach a priori im Gemüthe liegen.

Dieser reinen Formen, durch die wir uns Gegenstände a priori vorstellen, giebt es zwei, Raum und Zeit. Durch jenen stellen wir uns Gegenstände als außer uns, durch diese den innern

Zustand unserer Seele vor, und es fragt sich nun, wie es möglich sey, daß diese Formen dem Gemüthe a priori beiwohnen; denn dadurch wird entschieden, in wie fern und was wir a priori von den Gegenständen erkennen. Müßte nun die Anschauung so beschaffen seyn, daß sie uns die Dinge so vorstellte, wie sie an sich selbst sind, so würde sie a priori gar nicht statt finden können, sondern müßte empirisch seyn; denn was im Gegenstande selbst sey, kann nicht gewußt werden, bis er da ist. Dinge an sich können also a priori nicht angeschaut werden. Daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniß a priori statt finde, ist also nur dadurch möglich, daß sie nichts Anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde. Hieraus folgt, daß Sätze, die bloß die Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig seyn werden; imgleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die a priori möglich sind, niemals andere Dinge, als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

Hiemit nun ist die Hauptschwierigkeit in der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? gelöst; denn sie sind es dadurch, daß diese beiden Formen sich unmittelbar, als Anschauungen, auf Gegenstände beziehen, freilich nur, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Davon aber nachher. Der Raum nun als die reine Form aller äußern Anschauung ist die Bedingung a priori, wodurch uns Erscheinungen als außer uns gegeben werden, die Zeit ist die formale Bedingung a priori der Erscheinung überhaupt. Synthetische Urtheile a priori sind daher überhaupt möglich vermittelst der transcendentalen Zeitbestimmung.

Ob nun aber gleich die reine Form sinnlicher Anschauung die allgemeine Bedingung synthetischer Urtheile a priori ist, so wird die Synthesis doch durch sie allein nicht bewirkt; denn zur Synthesis wird Denken erfordert; Denken aber ist urtheilen, d. h. verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuthun und die Mannigfaltigkeit derselben in einer Erkenntniß begreifen. Die Synthesis aber ist rein, wenn das Mannigfaltige, das verbunden werden soll, nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist. Die

Synthesis überhaupt ist eine Wirkung der Einbildungskraft, die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen ist eine Function des Verstandes. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Das Erste also, was zur Erkenntniß der Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß; die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, thun das Dritte zum Erkenntniß eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande.

Es sind nun zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen mit ihren Gegenständen zusammentreffen, indem entweder der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand möglich macht. Im ersten Falle wäre die Beziehung empirisch und es gäbe kein Urtheil a priori. Ist das Zweite, so ist die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes a priori bestimmend. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, durch die der Gegenstand, jedoch nur als Erscheinung gegeben, zweitens Begriffe, wodurch ein Gegenstand, der dieser Anschauung entspricht, gedacht wird. Die Bedingung der Anschauung liegt a priori im Gemüthe zu Grunde, und mit ihr stimmen alle Erscheinungen nothwendig überein. Gehen nun auch Begriffe voraus, unter denen sie allein gedacht werden, so muß alle empirische Erkenntniß diesem Begriff nothwendig gemäß seyn, weil ohne sie alsdann kein Object der Erfahrung möglich ist. Begriffe aber, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, sind darum nothwendig. Hiemit ist das Ziel bestimmt, an dem wir mit der Deduction anlangen müssen.

Alles Mannigfaltige der Anschauung nun muß eine nothwendige Beziehung auf das „Ich denke" haben (welche Vorstellung ein Actus der Spontaneität ist und reine oder ursprüngliche Apperception heißt), weil sonst etwas in mir vorgestellt würde, was gar nicht gedacht werden kann. Die Einheit dieser Vorstellung heißt auch die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen; denn ohne sie würde die Identität des Bewußtseyns bei Verschiedenheit der Vorstellungen nicht statt finden.

Dadurch also allein, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Totalität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, oder, was dasselbe ist, die analytische Einheit des Bewußtseyns, welche allen gemeinsamen Begriffen als solchen anhängt, ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. Damit ich also nicht ein so vielfärbiges Selbst als Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin, dazu ist Identität der Apperception erforderlich, welche nur möglich ist dadurch, daß synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung a priori gegeben sey. Der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception daher, obgleich selbst ein analytischer und identischer Satz, erklärt uns doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseyns nicht gedacht werden kann.

Verbindung liegt nun keineswegs in den Gegenständen selbst, sondern ist eine Verrichtung des Verstandes, welcher, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse ist. Diese bestehen in der Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object, Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist; nun aber erfordert alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis derselben, folglich ist die Einheit des Bewußtseyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Da also der Verstand ein Vermögen ist, synthetische Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung a priori zu Stande zu bringen, die logische Function der Urtheile aber gerade in der Handlung des Verstandes besteht, das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter eine Apperception überhaupt zu bringen, so ist alles Mannigfaltige, so ferne es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, nothwendig in einer der logischen Functionen der Urtheile bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtseyn überhaupt gebracht wird. Nun aber sind die Kategorien nichts Anderes, als eben die Functionen zu urtheilen, so ferne das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer be-

stimmt ist; also steht auch das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien.

Das Gesagte nun ist das eine Moment des Beweises, bei dem aber von einem Stücke doch nicht abstrahirt werden konnte, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben seyn müsse; nun ist aber alle nur mögliche Anschauung sinnlich, also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen Verstandesbegriff nur Erkenntniß werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Sinnliche Anschauung ist nun entweder reine oder empirische; durch Bestimmung der erstern können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, außer sofern es Dinge giebt, die sich nur der Form der sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. Dinge im Raum und in der Zeit werden uns aber nur gegeben als Wahrnehmungen, und die reinen Verstandesbegriffe, auch selbst wenn sie auf Anschauungen a priori angewandt werden, sind nur in so fern Erkenntniß, als diese und vermittelst ihrer die Verstandesbegriffe auf empirische Anschauung angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung auch keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. h. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniß. Diese aber heißt Erfahrung; mithin haben die Kategorien keinen andern Gebrauch zur Erkenntniß der Dinge, als in so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden. Hiemit ist die Gränze des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe, wie in der Aesthetik die Gränze des Gebrauchs der reinen Formen der Anschauung bestimmt. Raum und Zeit sind die Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, und gehen nicht weiter als für Gegenstände der Sinne, d. h. Erfahrung. Die reinen Verstandesbegriffe sind zwar von dieser Einschränkung frei, gehen auf Anschauung überhaupt, welcher Vortheil aber für uns von keinem Nutzen ist, da unsre Anschauung bloß sinnlich

ist. Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich also auf Gegenstände der Erfahrung überhaupt und sind darum nur Gedankenformen, wodurch noch kein Gegenstand bestimmt wird, die Synthesis des Mannigfaltigen in denselben bezieht sich bloß auf die Einheit der Apperception und ist dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß a priori. Weil nun aber in uns eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, so kann der Verstand als Spontaneität den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebner Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäß bestimmen (productive Einbildungskraft), und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unsrer Anschauung nothwendig stehen müssen, wodurch die Gedankenformen objective Realität, d. h. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können (Erscheinungen), bekommen.

Zweierlei ist in dem Bisherigen bewiesen, ein Mal der Ursprung der Kategorien a priori durch ihr Zusammentreffen mit den logischen Functionen des Denkens (metaphysische Deduction), fürs Andre die Möglichkeit derselben als Erkenntnissen a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt. Nun soll noch drittens gezeigt werden, wie die Kategorien alle Gegenstände, die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen, den Gesetzen ihrer Verbindung nach a priori bestimmen, und so der Natur gleichsam das Gesetz vorschreiben. Synthesis der Apprehension nämlich ist die Zusammenfassung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung, wodurch Wahrnehmung möglich wird. Nun aber haben wir Formen der äußern sowohl als innern sinnlichen Anschauung a priori an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jedesmal gemäß seyn. Raum aber und Zeit sind selbst schon Anschauungen und enthalten somit Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt, mithin ist auch schon die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen und damit auch eine Verbindung, der Alles, was im Raum und in der Zeit vorgestellt werden soll, gemäß seyn muß, a priori als Bedingung der Synthesis der Apprehension schon mit diesen Anschauungen zugleich gegeben. Da nun aber diese syn-

thetische Einheit keine andre seyn kann, als die in einer Anschauung überhaupt gegebene, nur auf unsre sinnliche Anschauung angewandte, so muß folglich alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien stehen, wodurch diese die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung werden und a priori von allen Gegenständen derselben gelten. Somit ist denn das kurze Resultat der Deduction: daß wir keinen Gegenstand denken können außer durch die Kategorien, keinen gedachten Gegenstand erkennen als durch jenen Begriffen gemäße Anschauung, und da alle unsre Anschauung sinnlich ist, und Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben gegeben, empirisch, empirische Erkenntniß aber Erfahrung, so ist für uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

Zuerst nun entwirft Kant unter dem Titel einer „transcendentalen Analytik der Grundsätze" oder „transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft" die Umrisse einer speculativen Naturwissenschaft, von der seine „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" nur eine specielle Anwendung ist. Die Analytik der Grundsätze ist lediglich ein Kanon für die Urtheilskraft, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori an die Hand geben, auf die Erscheinungen anzuwenden; sie ist daher eine Doctrin der Urtheilskraft, als welche ein Vermögen ist, unter Regeln zu subsumiren. Sie enthält zwei Hauptstücke, das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. h. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

1) Urtheil ist Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff (Kategorie); Subsumtion aber verlangt Gleichartigkeit; Kategorien, Verstandesbegriffe und Erscheinungen (Gegenstände) sind heterogen. Es muß daher ein Drittes geben, welches sowohl mit dem Gegenstande als dem Begriffe identisch ist; es ist das transcendentale Schema. Der Verstandesbegriff enthält eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt.

Die Zeit als die formale Bedingung des innern Sinnes, mithin die Verknüpfung der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transcendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie in so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Andrerseits aber ist sie auch mit der Erscheinung gleichartig, da sie in jeder empirischen Erscheinung des Mannigfaltigen enthalten ist. Die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung wird daher dadurch möglich, daß die transcendentale Zeitbestimmung, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion vermittelt. Das Schema ist die reine Synthesis der Einbildungskraft und besteht in einer Regel nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt. Das reine Schema der Größe ist die Zahl, die die successive Addition von einem zu einem zusammenfaßt; das der Qualität der Grad, die continuirliche und gleichförmige Erzeugung von Etwas in der Zeit; der Substanz der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, der Causalität die Succession des Mannigfaltigen in der Zeit, als einer Regel unterworfen, der Gemeinschaft das Zugleichseyn, die Bestimmungen der Substanzen nach einer allgemeinen Regel; der Möglichkeit die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt; der Wirklichkeit das Daseyn in einer bestimmten Zeit, der Nothwendigkeit das Daseyn zu aller Zeit. Die Schemate sind daher weiter nichts als Zeitbestimmungen nach Regeln a priori und gehen nach der Ordnung der Kategorien auf Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Erfahrung. Hieraus erhellet, daß der Schematismus des Verstandes durch die transcendentale Synthese der Einbildungskraft auf nichts Anderes als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception hinauslaufe. Wenn man bei Kant in der Einleitung zu diesem Abschnitte lies't, daß die Urtheilskraft ein ganz besonderes Talent, welches nicht belehrt werden könne, sondern nur geübt seyn wolle, daß sie das Spezifische des Mutterwitzes sey, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; daß ohne diese **Secunda Petri** in der ganzen Welt nichts anzufangen,

Bayerische Staatsbibliothek München

keine große That, kein geniales Werk der Kunst und Wissenschaft erzeugt werden könne; wenn man dabei sieht, daß er die Einsicht habe, die productive Einbildungskraft sey gerade das **principium motrix**, das Herz und die Seele derselben, so muß man bewundern, wie ihm nicht angst und bange wurde, ihr Thun für eine Formation von bloßen Schemen und Schatten zu erklären. Diese Urtheilskraft allein ist das Siegel unserer Göttlichkeit und sie allein ist die Vernunft und es giebt keine andere außer ihr. Verzichten wir auf sie, so haben wir unsere ganze Würde weggeworfen und uns zu einem Leben bloßer und purer Sinnlichkeit herabgewürdigt. Was Kant die Vernunft nennt, ist nicht die substantielle Vernunft, die den Menschen hat, sondern die adjective, die er hat.

2) Das System der Grundsätze des reinen Verstandes ist nur ein mit apagogischen Beweisen versehenes Register der Regeln, welche aus den Schematen abstrahirt sind, ein System von Schemen der Schemen, von Schatten der Schatten, und die, mit all ihrer gerippharten Verblichenheit, doch noch Lebenskraft genug in sich besaßen, eine Umwälzung in den Naturwissenschaften hervorzubringen und das Prinzip der Dynamik in dieselben einzuführen. Zuerst wird die Lehre der transcendentalen Aesthetik als der Satz des Widerspruchs zusammengefaßt und als der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ausgesprochen, sodann die Deduction der Kategorien als das oberste Prinzipium aller synthetischen Urtheile in dem Grundsatze zusammengefaßt, daß ein jeder Gegenstand unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung stehe. Endlich werden drittens die Schemate der Urtheilskraft zu so viel Grundsätzen des reinen Verstandes gemacht, unter denen alle Gesetze der Natur stehen und nach der Tafel der Kategorien in: Axiomen der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens eingetheilt. Die Grundsätze der Größe und Qualität sind einer intuitiven, die des Verhältnisses und der Modalität einer bloß discursiven Gewißheit fähig, jene sind mathematisch und gehen auf Anschauung, diese dynamisch und gehen auf das Daseyn einer Erscheinung; jene sind Grundsätze der Zusammensetzung, diese der

Verknüpfung; die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es nicht nothwendig zu einander gehört, ist mathematisch, so fern aber nothwendig, dynamisch.

Das Prinzip der Axiomen der Anschauung ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen; weil die Wahrnehmung eines Objects als eine Erscheinung nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich ist, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriff einer Größe gedacht wird.

Das Prinzip der Anticipationen der Wahrnehmung ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe oder einen Grad; weil in jeder Wahrnehmung, als dem empirischen Bewußtseyn eines Realen, eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von der reinen Anschauung bis zur beliebigen Größe derselben statt findet.

Das Prinzip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Darstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich; denn Erfahrung ist ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmung ein Object bestimmt, d. h. eine Vorstellung des Verhältnisses im Daseyn des Mannigfaltigen, wie es in der Zeit objectiv ist, folglich, da die Zeit selbst nicht wahrgenommen wird, nur durch Verbindung in der Zeit überhaupt, d. h. durch a priori verknüpfende Begriffe, welche Nothwendigkeit bei sich führen, geschehen kann.

a) Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

b) Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.

c) Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt sind:

a) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.
b) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich.
c) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Alle Kategorien bedürfen also nicht allein Anschauung, sondern sogar immer äußerer, um ihre objective Realität zu beweisen und aus bloßen Kategorien ist kein synthetischer Satz möglich. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind daher nur Prinzipien möglicher Erfahrung und über ihr Feld hinaus giebt es keine synthetische Sätze a priori.

Im dritten Hauptstücke der transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft wird der Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon untersucht und bemerkt, daß die Kategorien ohne ihre Beziehung auf mögliche Erfahrung zu bloßen abstracten Bestimmungen werden, denen objective Realität nicht beigemessen werden kann. In einem Anhange über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe werden die Formen des Urtheils, dessen Zusammenhang mit dem Verstande zu untersuchen, Kant vernachlässigte, ebenfalls für objectiver Wahrheit unfähig erklärt, so daß nur noch die Sinnlichkeit übrig bleibt, als reale Wahrheit gewährend. —

Die Kritik der reinen Vernunft ist über dem Schema der gewöhnlichen Logik erbaut, und es ist leicht zu ermessen, daß Kant mit bloßen Begriffen zu Wahrheit enthaltenden Vernunftschlüssen nicht gelangen kann; denn Schlüsse haben zu ihrer Basis die Urtheile, die Kant aber nicht in ihrem nothwendigen Zusammenhange erforschte.

III.

Beurtheilung der Kant'schen Auflösung der Frage und Versuch einer neuen.

Das Dargelegte nun ist die Auflösung, welche Kant von der Frage giebt: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Da diese Frage die Aufgabe der Philosophie enthält, so macht er mit Recht die Forderung, daß jeder, der Metaphysik zu beurthei-

len oder gar zu schreiben unternehme, entweder diese Lösung der Frage anerkenne oder aber, eine gründliche Widerlegung derselben gebend, eine neue und bessere Lösung derselben versuche; denn die Frage selbst könne nicht umgangen werden, weil sie die Aufgabe der theoretischen Wissenschaft enthält.

Da wir nun aber uns in dem Falle befinden, Metaphysik beurtheilen zu wollen, was ist zu thun? Sollen wir uns bei der Kant'schen Auflösung derselben beruhigen? Aber wenn sie unrichtig wäre, wie wollten wir mit Wahrheit entscheiden können, ob es Schelling gelungen sey, ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen oder doch wenigstens eine neue und sichere Auflösungsweise der Aufgabe gefunden zu haben. Die richtige Auflösung dieser Frage allein kann uns einen richtigen Maßstab der Beurtheilung geben, und es bleibt daher nichts übrig, als, wenn die Kant'sche Auflösung sich nicht bewähren sollte, eine, dieselbe ersetzende und ergänzende, neue zu geben. Aber unsere besser- seyn sollende Auflösung könnte ja möglicher Weise noch nicht hinreichend seyn? Darüber wird sie theils selbst Aufschluß geben, theils wird uns der Fortgang belehren; denn **verum index sui et falsi.**

Ob es nun zwar keineswegs das Resultat ist, welches dem philosophischen Forscher bei seinen Untersuchungen zunächst am Herzen liegen muß, weil sich sonst sein Urtheil leicht bestechen läßt, so ist doch die allgemeine Vorstellung desselben immer dienlich zur Erforschung der Mittel, welche zu seiner Erreichung führen können. Bedenkt man also das harte Resultat, welches die Kant'sche Auflösung der Frage, wie synthetische Urtheile **a priori** möglich sind, bei sich führt, daß nämlich alle objective Nothwendigkeit unseres Erkennens sich nur auf Erscheinung und mögliche Erfahrung beschränke, im Gegensatz von dem unserm Geiste inwohnenden Drang und Durst nach Wahrheit, so entsteht der Wunsch, jenes Resultat ungültig machen zu können[1]). Da nun aber die ganze Macht unsers Denkens im Urtheilen besteht und dieses allein durch reine Verstandesbegriffe möglich ist, so hängt die Erfüllung dieses Wunsches einzig von der Bedingung ab,

---

1) Kant selbst war von diesem Wunsche nicht frei, sondern versuchte jedes Mittel, das, was er theoretisch niedergerissen, praktisch wieder herzustellen.

daß wir zeigen können, daß die Kategorien nicht auf die Bestimmung der Sinnlichkeit beschränkt, sondern vielmehr wir durch sie im Stande sind, die Dinge, so wie sie an sich sind, zu erkennen. Es fragt sich daher, welche Hoffnung wir haben, dieses zu erreichen, und ob sich Mittel ausfindig machen lassen, den Kant'schen Anbau im Namen und Kraft der Wahrheit zu untergraben. Ein Versuch kann uns darüber belehren. Vom Factum und dessen Widersprüchen ausgehend, wollen wir so die Lösung derselben herbeiführen.

Kant also behauptet, daß synthetische Urtheile a priori nur dadurch möglich sind, daß die reine Form der sinnlichen Anschauung a priori im Gemüthe zu Grunde liegt, Alles also, was überhaupt für mich ein Gegenstand der Anschauung werden soll, dieser reinen Form der Sinnlichkeit gemäß seyn muß, daß der Verstand somit, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit dieses Inhaltes, a priori verbindend, so der Erfahrung gleichsam vorgreife und sie der allgemeinen Form nach bestimme, weil nämlich Alles, was für mich ein Gegenstand der Erfahrung werden soll, der reinen Form der Anschauung sich unterwerfen muß. Alle reine theoretische Wissenschaft bestimmt daher überhaupt nur die Form möglicher Erfahrung; Mathematik, sowohl Geometrie, als Arithmetik und Mechanik sind, da ihr Gegenstand die Bestimmung der Anschauung ist, schlechthin theoretisch; Naturwissenschaft ist nur mit Hülfe der Mathematik constitutiv, weil sie nicht wie diese unmittelbar die Gegenstände der Anschauung bestimmt, sondern nur vermittelst derselben; Metaphysik endlich hat, wie wir sehen werden, gar keine gesetzgebende, sondern nur regulative Macht, weil sie ihre Ideen erst auf die Grundsätze der Erfahrung, vermittelst dieser auf die Anschauung und so auf Gegenstände bezieht.

Hier nun müssen wir auf einen Umstand aufmerksam machen, der bei unserer Beurtheilung der Kant'schen Lösung von Bedeutung ist. Kant nämlich, obwohl er die Aufgabe der reinen Vernunft in die Frage setzte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? hat doch diese Frage nicht für sich zu einer Lösung gebracht, sondern sie in ihre Theile zerspaltend, nach einander die Fragen aufgeworfen:

1) wie ist reine Mathematik,

2) wie ist reine Naturwissenschaft,

3) wie ist Metaphysik möglich?

Wie will nun Kant wissen, daß reine Vernunft nur nach diesen drei Seiten a priori Anwendung findet? Hat ja doch Kant selbst noch eine reine Vernunftwissenschaft außerdem behandelt, reine Moral nämlich, die freilich, als praktische Wissenschaft, sich von jenen dreien, als theoretischen, unterscheidet, allein in Bezug auf die Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen, hat dieser Unterschied gar keine Bedeutung, da die Frage ja nur das Prinzip der objectiven Gültigkeit der Denkbestimmungen fordert. Ueberdieß nimmt sich Kant das Recht, jene drei Fragen subsumirend unter einander zu stellen, so daß die zweite die erste, die dritte beide zur Voraussetzung hat. Wäre es nicht möglich, daß diese drei Fragen einander coordinirt seyen? Wie nun aber gar, wenn die eine dieser Fragen, jene nämlich, wie ist Metaphysik möglich? mit der allgemeinen Aufgabe der Vernunft schlechthin identisch wäre und die Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? mit ihr ganz einerlei? In der That, wenn man darauf reflectirt, daß dasjenige, was unsern Erkenntnissen objective Nothwendigkeit giebt, allein der Quell der Wahrheit seyn kann, Metaphysik aber, als die Wissenschaft der Prinzipien, sich allein mit diesem Quell und Born der Wahrheit beschäftigen kann, so möchte darüber kaum ein Zweifel übrig bleiben. In diesem Falle würden die Fragen:

1) wie ist reine Mathematik möglich?

2) wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

3) wie ist ein reiner Wille, oder, was dasselbe ist, wie ist reine Moral möglich?

jener: wie ist Metaphysik möglich? gar nicht neben-, sondern untergeordnet seyn, so daß die Kant'sche Behandlung, indem sie Zusammengehöriges auseinanderreißt und Heterogenes zusammenbringt, mit ihrem kritischen Bestreben möglicher Weise nur gegen ihre eigenen Illusionen kämpfte.

An diesen Betrachtungen haben wir einen Leitfaden unserer Untersuchung, und, wenn wir glücklich genug sind, der Sache auf den Grund zu kommen, da die folgenden Systeme sich alle mehr oder weniger an Kant anschließen, einen Standpunkt, von

dem aus wir ihre Bestrebungen überschauen und in wie weit sie dem Ziele, die Wahrheit zu erkennen, näher gerückt sind, beurtheilen können. Besonders also auch in Bezug auf Schelling's Verdienst um die Erforschung der Wahrheit würde uns diese Untersuchung treffliche Dienste leisten, zumal er selbst in seinen Berliner Vorlesungen ausgesprochen hat, daß seine hohen Leistungen sich auf die Gewißheit der Voraussetzung gründen, daß durch Kant die alte Metaphysik gestürzt, und, so zu sagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden sey. Wie nun, wenn durch Kant diese Metaphysik gar nicht gestürzt wäre, sondern er nur die Schwächen derselben aufgedeckt hätte, welche, wenn sie dieselben in Stärken verwandeln könnte, ihrem Wuchs dadurch nur um so kräftiger werden müßte? In der That wäre es ein schlimmes Anzeichen für die Fähigkeit des Menschen, zur Erkenntniß der Wahrheit durchzudringen, wenn Kant während eines Menschenlebens das hätte niederreißen können, was die Geschichte in Jahrtausenden aufgebaut und wozu sie Individuen verwendet hatte, die an Genialität, Umfang und Bildung des Geistes ihm nicht nach-, wenn nicht gar voranstehen. Auch hat Kant wenigstens selbst nie die Hoffnung gehegt, daß es ihm gelingen werde, die Metaphysik gänzlich auszurotten, weil er wußte, daß ihre Aufgaben in der Natur des menschlichen Geistes gegründet sind. Sein Verdienst gründete sich darauf, eingesehen zu haben, daß die Vernunft mit diesen Aufgaben ihr Vermögen übersteige und seine Kritik hat zum Zwecke, den Schein der Wahrheit, den sie sich bei der Lösung dieser Aufgaben giebt, aufzudecken. Diese ganze Kritik aber beruht auf der Voraussetzung, die Kant bewiesen zu haben glaubte, daß uns ein Gegenstand niemals anders als durch die sinnliche (empirische oder reine) Anschauung gegeben werden kann, so daß mit dem Beweis, daß ohne die sinnliche Anschauung, oder vielmehr, ohne alle Anschauung, bloß durch das reine Denken Gegenstände gegeben werden, der Begriff Kant's in Bezug auf die Möglichkeit objectiver Lösung der speculativen Fragen der Vernunft fällt. Kant selbst würde dieses Mittel mit der innigsten Freude ergriffen haben, um der speculativen Vernunftwissenschaft, in deren Pflege und Bearbeitung er die Lust seines Lebens gefunden, ihre höchsten und schönsten Aufgaben zu sichern und die Bearbeitung derselben zu einem gedeihlichen und

fruchtbringenden Fortgange zu bringen; Schelling aber, der zur Zeit gar weidlich gegen eine „sogenannte" Kritik der Vernunft loszog, rühmte sich früher einer intellectuellen Anschauung, — jetzt ist er von dieser Behauptung zurückgekommen, — die, wenn wir sie hätten, uns nicht allein in den Stand setzen würde, objective Wahrheit a priori zu erkennen, sondern sogar den Gegenständen unseres Denkens, unmittelbar, dadurch, daß wir sie denken, Daseyn zu geben, wie denn auch Schelling eine Zeit lang mit dem Plane umging, die Natur zu machen. Die Erfahrung scheint ihn eines Bessern belehrt zu haben. Wir werden weiter unten sehen, daß, was Schelling intellectuelle Anschauung nannte, die productive Phantasie ist, eine Wirkung, wie Kant sagt, des Verstandes auf die Sinnlichkeit. Aus dem Gesagten aber können wir, von Neuem, die schon in der Einleitung zu diesem Abschnitte ausgesprochene Vermuthung schöpfen, daß dem Herrn Schelling die Aufgabe der Philosophie nicht aufgegangen seyn muß; denn hätte er sie in der That gekannt, so würde er mit seiner Behauptung, a priori Anschauung von Gegenständen zu haben, zur alten Metaphysik zurückgekehrt seyn und gezeigt haben, wie mit Hülfe dieser Anschauung alle ihre Aufgaben gelös't sind. Doch wir wollen zur Sache zurückkehren.

Aus dem Gesagten erhellt bereits so viel, daß der Punkt der Schwierigkeit eigentlich darin liegt, ob wir im Stande sind, Gegenstände zu denken, ohne daß sie uns zuvor in der Anschauung gegeben sind; denn da die Anschauung bei uns jederzeit sinnlich ist, so können wir, wenn sie jederzeit vorangehen muß, auch nur Sinnliches und Erscheinungen erkennen. Da nun aber alles Denken mittelbar oder unmittelbar auf die Anschauung zurückkommen muß, so wird der Beweis dahin gerichtet seyn müssen, daß reine Anschauung nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß uns Gegenstände a priori durch das reine Denken gegeben seyen. Können wir dieses darthun und zeigen, daß die Kategorien dazu dienen, diese a priori gegebenen Gegenstände zu bestimmen, so haben wir dadurch nicht nur ihre Geltung über die Gränzen der Sinnlichkeit hinaus, sondern zugleich die Unrichtigkeit der Kant'schen Lösung bewiesen. Um diesem Ziele näher zu kommen, wollen wir wiederum von einer

Schwierigkeit ausgehen, die sich der Kant'schen Theorie von Raum und Zeit entgegenstellt.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß diese Theorie eigentlich dazu dienen soll, die Möglichkeit der Mathematik zu zeigen, und aus diesem Grunde ist die transcendentale Erörterung eingeschoben, durch welche die Schlußsätze vermittelt werden; denn aus der metaphysischen Exposition allein würde folgen, daß die reinen Formen der Anschauung entweder Substanzen oder Formen der Substanzen sind. Der Gang nun, den Kant bei seinem Beweise nimmt, ist dieser: „Alle mathematische Erkenntniß hat das Eigenthümliche, daß sie ihren Begriff vorher in der Anschauung und zwar a priori, d. h. in der reinen und nicht empirischen Anschauung darstellen muß, ohne welches Mittel sie nicht einen Schritt thun kann. Nun ist aber Anschauung eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes herrührt, und scheint daher nicht ursprünglich möglich zu seyn. Wäre in der That die Anschauung von der Art, daß sie uns den Gegenstand so vorstellen müßte, wie er an sich beschaffen ist, so könnte sie nicht vor dem Daseyn des Gegenstandes statt finden. Reine Anschauung a priori ist daher nur dadurch möglich, daß sie als Form der Sinnlichkeit a priori im Gemüthe zu Grunde liegt, daher nicht den Gegenstand, wie er an sich selbst beschaffen ist, sondern wie er erscheint, darstellt." Wäre diese Auflösung richtig, so würde daraus folgen, daß, da die reine Form der Anschauung a priori im Gemüthe zu Grunde liegt, sie auch statt finden könnte, ohne daß etwas angeschaut wird; findet aber Anschauung überhaupt nur statt, in so fern der Gegenstand gegeben ist, so kann auch die Form der Anschauung nicht vor dem Gegenstande wirklich seyn; denn die reine Anschauung ist die Art und Weise, wie das Mannigfaltige der Erscheinung unter gewissen Verhältnissen geordnet werden kann. Wäre ferner alle Anschauung empirisch, so würden Sätze, die a priori und mit apodiktischer Gewißheit gelten, von keinem Gegenstande möglich, so daß es überhaupt keine Mathematik geben würde. Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen, wäre überhaupt, wie Kant voraussetzt, das Eigenthümliche der Mathematik allein in der Anschauung und Construction gelegen, so würde erstens folgen, daß alle

mathematische Sätze aus der Construction bewiesen werden müßten, was bei keinem einzigen statt findet; denn der Ausdruck „aus der Construction" hat eine andere Bedeutung, denn er sagt gerade, daß die Construction dem Begriffe gemäß gedacht werden soll. Nach Kant's Voraussetzung müßte jeder mathematische Beweis am Ende darauf zurückkommen: wie Figura zeigt. Ferner, da jede Anschauung nothwendig einzeln ist, selbst die des Raumes, wie Kant richtig bemerkt, so würde kein mathematischer Satz allgemein und nothwendig seyn, denn die Anschauung gilt nur für einen Fall, der apodiktische Satz aber für alle. Der Beweis z. B., daß die Winkel des Dreiecks zusammen zwei rechte betragen, wird eben so richtig an einem recht-, als an einem spitzwinkligen bewiesen, und gilt doch allgemein, wofern er nur an dem rechtwinkligen Dreieck bewiesen, in wie fern es Dreieck, nicht in wie fern es rechtwinkliges Dreieck ist. Ja ein Dreieck als Dreieck kann gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden; denn alle construirbaren Dreiecke sind nothwendig entweder rechtwinklige oder spitzwinklige u. s. w. Der Umstand, daß die mathematischen Sätze für die Anschauung darstellbar sind, kann daher nimmermehr die Ursache seyn, daß in der Mathematik synthetische Sätze a priori möglich sind. Ja, das Gesagte zeigt überdieß hinreichend, daß überhaupt die Anschauung nimmermehr der Grund synthetischer Sätze a priori seyn kann, ja nicht einmal analytischer, weil auch diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen. Alles Erkennen daher, sey es nun analytisch oder synthetisch, setzt voraus, daß es möglich sey, einen Gegenstand a priori zu geben, weil es sich auf den Begriff, nicht auf die Anschauung desselben bezieht. Da nun aber alle Anschauung, sowohl die empirische als die reine, das Daseyn des Gegenstandes voraussetzt, so setzt die empirische zwar nur die Empfänglichkeit des Subjects, die reine aber die Möglichkeit voraus, daß uns der Gegenstand a priori, d. h. vermittelst des Denkens allein gegeben werden kann. Wollte man sich zurückziehen und behaupten, wir hätten keine reine, sondern nur empirische Anschauung, so frage ich, ob wir überhaupt etwas wissen können, eine Frage, deren Zugeständniß man wohl allgemein annehmen kann. Nun aber setzt jede sowohl analytische, als synthetische Erkenntniß voraus, daß uns ein Gegen-

stand, Object des Wissens, allgemein gegeben werden könne und damit die Nothwendigkeit reiner Anschauung. Alles, was daher ein Object des Wissens werden soll, muß sich aus der Empfindung befreien und zur reinen Anschauung erheben lassen. Diese Erhebung zur reinen Anschauung ist nun dasjenige, was man gewöhnlich Denken nennt, so ferne es noch vom Erkennen unterschieden wird. Es ist dasjenige Vermögen, wodurch der Mensch sich von allen geschaffenen Wesen unterscheidet, weil auf diesem Vermögen rein anzuschauen seine Freiheit, Selbstbewußtseyn und damit alle übrigen Vorzüge beruhen. Will man den menschlichen Verstand in dieser Hinsicht mit dem göttlichen vergleichen, so muß man den Unterschied nicht in die Art und Weise der Anschauung setzen, wie Kant that; denn der menschliche sowohl als der göttliche Verstand schaut rein an, d. h. ist sich bewußt eines Gegenstandes, als durch reines Denken gegeben; sondern ins Urtheil, denn das göttliche Urtheil giebt den Gegenständen Daseyn: wenn er spricht, so geschieht's, wenn er gebeut, so steht es da, das menschliche Urtheil aber begreift nur, erkennt. Wir finden etwas durch Nachdenken, heißt: indem wir das göttliche Urtheil fassen und einsehen lernen. Wer daher meint, daß man sich Gott gleichstelle, wenn man behauptet, die Dinge a priori ihrem Wesen nach zu erkennen, der weiß nicht, wer Gott ist; ja er m i ß b r a u ch t den Namen Gottes, indem er mit ihm eine Vorstellung verbindet, die Gottes unwürdig ist. Noch will ich bemerken, daß die ganze Kant'sche Theorie sich auf einen Trugschluß gründet, gegen den er in der transcendentalen Dialektik mehrmals kämpft und der eigentlich sein eigenes Machwerk ist. Kant nämlich nahm das a priori im Sinne des zeitlichen Vorhergehens, während es vom Begriffe hätte gezeigt werden müssen. Dieses zeitliche Vorangehen macht das T r a n s c e n d e n t a l e bei Kant aus.

Das eben Auseinandergesetzte nun ist das eine Moment zur Auflösung der Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? dadurch nämlich, daß wir vermögend sind, uns einen Gegenstand in der reinen Anschauung durchs Denken zu g e b e n. Dadurch ist aber die Frage noch nicht gelöst; denn Urtheil, scheint es, ist mehr, als Setzen eines Gegenstandes. Allein dann müßte die Frage eigentlich auch anders gestellt werden und

heißen: wie, oder besser, wodurch sind synthetische Urtheile a priori wirklich? denn möglich sind sie dadurch, daß wir uns einen Gegenstand a priori geben, so wie synthetische Urtheile a posteriori dadurch möglich sind, daß uns ein Gegenstand a posteriori gegeben wird. Vielleicht möchte man noch vorher wissen, wie es möglich sey, daß uns ein Gegenstand gegeben werde; allein die Beantwortung dieser Frage gehört, genau genommen, nicht hieher, sondern in die Psychologie und das, was im vorangehenden Theile des Beweises bereits gesagt worden, wäre zu unserm Zwecke vollkommen hinreichend. Indeß, da sie vielleicht einiges Licht auf den zweiten Theil unserer Auflösung werfen möchte, so wollen wir sie erörtern, wiederum bei Kant anknüpfend, dieß Mal jedoch nicht, um ihn zu widerlegen, sondern auf dem von ihm Geleisteten weiter zu bauen.

Das: Ich denke, sagt Kant mit Recht, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt, was nicht gedacht werden könnte. Diese Vorstellung ist ein Actus der Spontaneität, d. h. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Kant nennt diesen ursprünglichen Verstandesactus, der allem übrigen Denken zu Grunde liegt, die reine oder auch ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseyns, weil sie dasjenige Selbstbewußtseyn ist, das, indem es die Vorstellung „Ich denke" hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, selbst von keiner begleitet werden kann. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges von Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. h. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. Um den Sinn dieser Worte genauer zu fassen, wollen wir die Frage aufwerfen: worin besteht denn diese Vorstellung: Ich denke? Kant sagt in der transcendentalen Dialektik, daß es eine an Inhalt ganz leere Vorstellung, ein bloßes Vehikel der Gedanken sey, ein bloßes Bewußtseyn. Wir haben die Antwort auf die Frage schon im vorhergehenden Theile des Beweises gegeben. Dieser reine Actus des Denkens ist nämlich weiter nichts als das Setzen eines Gegenstandes; denn nur dadurch, daß ich etwas von mir unterscheide, mir einen Gegenstand gebe, bin ich

mir meiner bewußt, habe Selbstbewußtseyn und Freiheit. Das Thier unterscheidet sich nur von Anderem und hat darum Bewußtseyn, Gefühl des Schmerzes und der Freude; der Mensch aber giebt sich selbst Gegenstände und ist dadurch frei. Hiermit stimmt auch Kant genau genommen überein, wenn er sagt: Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem Denken vorangehen muß. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt werden, sondern ist eine Verrichtung des Verstandes, der selbst weiter nichts ist als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste des menschlichen Erkenntnißvermögens ist. Hier nun will ich noch einen Mann zum Zeugniß herbeirufen, dessen Name in dergleichen Dinge von Bedeutung ist, den Aristoteles nämlich, welcher sagt, daß der Verstand in der Wirklichkeit nicht da sey, bevor er denke; dann aber auch denke er sich selbst, ein Umstand, den ein Schelling für unmöglich hält, obgleich die Natur des Verstandes darauf beruht. Auch damit stimmt Aristoteles überein, daß die Gegenstände, die der Verstand denkt, von der Materie unabhängig seyn müssen.

„Wie in der ganzen Natur, sagt Aristoteles, in jeder Gattung von Dingen eine Materie ist, welche diese Dinge der Möglichkeit nach enthält, und eine Ursache und schaffendes Prinzip, welches sie erzeugt, in gleicher Weise, wie die Kunst sich zu ihrer Materie verhält: so muß nothwendig auch in der Seele dieser Unterschied statt finden, und es ist ein zwiefacher Verstand, der eine, aus dem Alles wird, der andere, der Alles wirkt, als eine thätige Kraft (ἕξις), wie das Licht; denn auch das Licht bringt gewissermaßen alle die der Möglichkeit nach seyenden Farben zur Wirklichkeit. Und dieser Verstand ist trennbar (vom Körper), leiblos und dem Wesen nach einfach seyend wirklich; denn das Wirkende ist stets vortrefflicher als das Leidende und ist das Prinzip der Materie: die der Wirklichkeit nach seyende Wissen=

schaft ist aber mit der Sache identisch; die der Möglichkeit nach seyende der Zeit nach früher im Einzelnen, überhaupt aber auch selbst nicht der Zeit nach; denn nicht denkt er bald, bald aber nicht. Für sich betrachtet und getrennt ist er nur das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig, wir haben aber keine Erinnerung, weil dieses leidlos ist; der leidende Verstand aber ist vergänglich und denkt ohne diesen nichts." Ueber diese Stelle des Aristoteles ist unendlich viel, auch sehr viel Unsinniges, gesagt und geschrieben worden. So weit sie mit unserem Gegenstande zusammenhängt, wird eine Aufschließung ihres Sinnes diesen selbst erläutern. Aristoteles also unterscheidet einen doppelten Verstand, einen leidenden und einen thätigen. Nach dem, was ich bereis auseinandergesetzt habe, würde ich den leidenden Verstand das Vermögen nennen, reine Anschauungen zu haben; denn nur dadurch ist die Sinnlichkeit des verständigen Wesens unterschieden von der bloß durch Empfindung bestimmbaren des Thiers. Der leidende Verstand ist ferner der Zeit nach früher im Einzelnen, d. h. ich bin mir früher des Gegenstandes in der Anschauung bewußt, als im Denken; überhaupt aber auch so nicht, d. h. das Setzen des Gegenstandes und dadurch die Erzeugung der reinen Anschauung ist selbst ein Actus der Spontaneität des Denkens. Wie aber das wirkliche Denken mit der Sache identisch und wie das empirische Auffassen (das Thun des νοῦς παθητικός) selbst durch das reine Denken vermittelt sey, will ich sogleich auseinandersetzen; denn darin besteht eben die Lösung der Aufgabe, wie synthetische Urtheile a priori wirklich seyen. Ein Umstand in der Stelle des Aristoteles bleibt damit unerläutert, allein dieser Umstand hat auch gar keine Beziehung auf unsern Gegenstand; es fragt sich nämlich, ob der reine Verstand, durch den wir die Dinge, so wie sie an sich sind, erkennen, der göttliche oder menschliche ist. Die Entscheidung hierüber ist mit großen Schwierigkeiten verbunden; allein für unsern Zweck ist es einerlei, ob wir die Dinge mit Gottes oder mit unseren eigenen Augen sehen, erkennen wir sie nur, wie sie an sich sind. Wie nun geschieht dieß?

Denken überhaupt ist Setzen eines Gegenstandes für die reine Anschauung; Erkennen näher die Bestimmung dieses Gegenstandes, alle Bestimmung aber ist synthetische Beziehung des

Mannigfaltigen zur Einheit. Da nun, wie Kant richtig erörtert, die Urtheile die Functionen der Einheit des Mannigfaltigen unserer Anschauungen sind, so sind die Urtheile dasjenige, wodurch wir, was der Gegenstand ist, erkennen, ihn seinem Wesen nach bestimmen. Nun aber sind die Kategorien dasjenige, was den Functionen der Urtheile Einheit giebt, folglich sind die Kategorien die Wesensbestimmtheiten, wesentlichen Bestimmungen der Gegenstände. Was daher in den Dingen ihre objective Wahrheit ausmacht, das sind eben die Kategorien, alles Andre gehört der subjectiven Vorstellung an. Indem wir daher die Dinge in ihrer Kategorie erfassen, so erfassen wir sie ihrem Wesen nach, und das wirkliche Wissen ist, wie Aristoteles sagt, mit dem Ansich der Sache identisch. Nicht sind daher, wie Kant behauptet, die Kategorien auf den möglichen Erfahrungsgebrauch beschränkt, sondern sind die Wesensbestimmungen von allem Erkennbaren. Wären in Wahrheit die uns in der Anschauung gegebenen Gegenstände nur empirisch, äußerlich aufgenommen und nicht vielmehr selbst Erzeugnisse des Verstandes, so würden wir auch nur Erscheinungen erkennen, die Kategorien hätten keinen andern Gebrauch, als die Beziehung auf mögliche Erfahrung; allein da wir gar keiner Anschauung fähig (so fern wir nämlich als verständige und nicht als bloß sinnliche Wesen Anschauung haben), es sey denn, daß der Verstand uns durch die Spontaneität des Denkens den Gegenstand giebt, so sind die Kategorien die Wesensbestimmungen der Gegenstände, durch sie erkennen wir, wie die Dinge an sich sind.

Noch aber bleibt ein Punkt zu erörtern übrig, wie nämlich alle Erscheinungen nothwendig unter Kategorien stehen, oder, was dasselbe ist, wie alles empirische Erkennen nothwendig durch das reine Denken vermittelt seyn müsse. Mit andern Worten, wie das Denken die Ursache der Erscheinung sey, weil nur so das Auffassen der Erscheinung, das Erkennen der Sache aus ihrem Prinzipe seyn kann. Diese Frage kann so ausgedrückt werden: wie sind synthetische Urtheile a priori nothwendig? Der Beweis hievon aber ist dieser: Alles, was überhaupt für mich da seyn soll, das muß auf irgend eine Weise in mein Bewußtseyn aufgenommen werden, was aber überhaupt in mein Bewußtseyn tritt, das hat eine nothwendige Beziehung auf die transcen-

dentale Einheit der Apperception, weil sonst etwas in mir vorgestellt würde, was nicht gedacht werden kann; diese aber ist der ursprüngliche Actus der Spontaneität des Denkens und besteht in dem Setzen eines Gegenstandes für die reine Anschauung, folglich müssen alle Gegenstände meiner Erfahrung, alle Vorstellungen meines Bewußtseyns eine nothwendige Beziehung auf diesen in der reinen Anschauung gegebenen Gegenstand haben, als Accidenzen ihm anhangen; nun aber sind die Kategorien die Wesensbestimmtheiten dieses Gegenstandes, folglich sind die Kategorien die Bestimmungen des Daseyns überhaupt und nichts kann Daseyn haben, was nicht ein Erzeugniß dieser Verstandesmächte wäre. Dieser Beweis erklärt sattsam, sowohl wie es möglich ist, daß alle Bestimmungen des Gedankens objective Realität haben, als auch wie dasjenige, was wir von den Dingen erkennen durch Auffassung und Beobachtung, nicht bloß die Erscheinung betrifft, sondern das Wesen derselben. Mathematische Berechnungen z. B. finden Anwendung in der Natur, weil sie Bestimmungen eines Gegenstandes überhaupt durch die Kategorie der Quantität sind; Wahrnehmungen und Beobachtungen werden zu Gesetzen erweitert dadurch, daß sie in eine Kategorie gefaßt und zur Allgemeinheit erweitert werden. Der Verlauf unserer Abhandlung wird die Sache dem Leser noch mehr aufschließen.

Das Gesagte nun ist die eigentliche und allein wahre Auflösung der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Ich habe diese Auflösung absichtlich der Kant'schen Darstellung angeschlossen, theils um das Verdienst, das Kant um die speculative Philosophie hat, desto besser zeigen zu können, theils um dem Leser das Mittel an die Hand zu geben, den ganzen Entwickelungsprozeß der neuern Speculation von seinem Mittelpunkte aus zu überschauen, und wie viel Gehalt ein jedes System hat, an dem objectiven Maßstabe der Wahrheit zu beurtheilen. Daß in einer systematischen Darstellung die Frage nach einem andern Gange gelös't werden muß, versteht sich von selbst. Der Hauptmangel der Kant'schen Philosophie und der sich durch das ganze System geltend macht, besteht in der falschen Theorie der Sinnlichkeit, indem er die reinen Formen derselben den Erscheinungen vorangehen machen wollte, glaubend, daß nur so

Anschauungen a priori möglich seyen [1]). Kant aber wurde zu diesem Fehler verleitet dadurch, daß er die Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? nicht für sich, sondern in Bezug auf die einzelnen Wissenschaften zur Lösung zu bringen suchte. Dadurch geschah es denn auch, daß er ihren wahren Sinn und ihre Identität mit der Aufgabe der Metaphysik verkannte und ihre Probleme auseinanderriß. Er ging auch bei der ganzen Behandlung gar nicht von einer Idee des Ganzen aus, sondern hatte den Faden des Fortganges an der Psychologie und dem Schema der gemeinen Logik. Eine geschichtliche Darstellung der Kant'schen Philosophie müßte alle Fehler und schönen Seiten erforschen, und, sie in die einzelnen Untersuchungen verfolgend, zeigen, wie sie in den Entwickelungsgang eingreifen. Wir dürfen uns dieser Betrachtungen überhoben halten; denn unser Held ist nicht Kant, sondern Schelling; ihm werden wir in allen seinen Wendungen folgen, haben wir nur erst den Leser mit der Tribüne bekannt gemacht, auf welcher er sein Schaustück aufführt.

Noch will ich wegen des zweiten Theiles der transcendentalen Analytik an das Auseinandergesetzte einige Bemerkungen anschließen, die uns in der Folge von Wichtigkeit seyn werden. In dieser „Doctrin der Urtheilskraft" entwickelt nämlich Kant, wie aus dem vorigen Kapitel erhellt, die Regeln, nach denen die Erscheinungen unter die Kategorien subsumirt werden sollen. Darin nämlich besteht das Urtheilen. Da nun nach Kant die Kategorien nur für „mögliche Erfahrung" Anwendung erlauben, so können die aus ihnen entwickelten Regeln auch nur Grundsätze der Naturwissenschaft seyn, von denen auch Kant, wie bereits bemerkt worden, in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" eine Anwendung gemacht hat. Da aber, nach dem Vorangehenden, die Kategorien nicht bloß für mögliche Erfahrung, sondern schlechthinnige Geltung haben, so giebt eine systematische Vorstellung der aus den Kategorien fließenden Grundsätze auch nicht bloß die Regeln für eine systematische An-

---

1) Kant verwechselte hiebei das an sich Frühere mit dem, was es für mich ist.

ordnung der Naturerscheinungen, sondern die Gesetze aller daseyenden Dinge, mithin eine **Kosmologie**.

Hier nun wäre eigentlich der Punkt, sowohl die Vortrefflichkeit unserer Auflösung der Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? zu zeigen, als auch dadurch die Macht, Größe und Majestät des Gedankens; denn hier müßte sich ergeben, wie alle Gesetze des Daseyns aus Einer Quelle fließen, wie alle Dinge in dieser einen Quelle allein ihr Bestehen haben, ihr allein Leben und Erhaltung verdanken; hier müßte es zum Vorschein kommen, wie alle andern Wissenschaften nur im Schattenrisse nachgezeichnete Bilder der Philosophie sind, die, während jene auswärts schweifen, sich verirren und verwirren, stets treu, wie Hestia, das Haus bewahret und das heilige Feuer des Geistes unterhält; hier wäre der Ort einer vollendeten Apologie gegen die ungerechten Angriffe, die der speculativen Vernunftwissenschaft, besonders auch in der letzten Zeit gemacht worden sind. Es würde bei dieser Gelegenheit an den Tag kommen, daß keine wahre Religion, kein Recht, keine Freiheit, keine Wissenschaft, kein Staat, keine Moralität, überhaupt kein wahrhaftes geistiges Leben vorhanden seyn kann, wenn die Philosophie, die Bewahrerin des heiligen Feuers, unterdrückt und erstickt, ja nur gehemmt wird. Um aber auch nur im Bilde diesen Glanzpunkt der Philosophie dem Auge darstellen zu können, dazu wäre eine Erörterung nöthig, die bei Weitem die Gränzen des gegenwärtigen Werkes übersteigen würde, weil es auf die Lösung eines Problemes ankäme, das zwar unter den mannigfaltigsten Gestalten in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten ist, aber eine vollständige Lösung, wie es scheint, noch nicht gefunden hat, das jedoch, wenn es gefunden ist, eine neue Epoche der Wissenschaft mit Nothwendigkeit herbeiführen muß. Was die auf unserm Wege liegenden Systeme zur Lösung desselben beigetragen haben, werden wir in der Folge unserer Darstellung sehen. Kant gesteht frei und offen seine Unwissenheit in der Sache: „Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, um vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben, Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andern

Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind." Sollte sich im Verlauf unserer Untersuchung aber vielleicht herausstellen, daß Schelling dieses Prinzip aufgedeckt habe, dann wollen wir gestehen, daß er ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen habe, daß durch ihn die Vernunftwissenschaft „wahrer Objectivität theilhaftig geworden," daß mit der Naturphilosophie „die Vorzeit sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens wieder zugänglich sind, der Geist sich wieder freuen und frei und kühn in dem Strom des ewigen Lebens und der Schönheit spielen dürfe" u. s. w. Wenn aber nicht? Nicht!

Auf die Enthüllung dieses Punktes also käme es an, wollten wir die Philosophie in der Fülle und dem Reichthum und der Majestät ihrer königlichen Würde auftreten lassen; hier müssen wir uns beschränken, an das Vorangehende und die Kant'sche Darstellung anschließend, nur eine aus diesem Mittelpunkte abfließende Frage zu beurtheilen: wie nämlich die Erscheinungen, unter den Gesetzen des Geistes geordnet, sich zu einer Welt gestalten.

Welt überhaupt ist die Totalität der daseyenden Dinge; sie heißt Sinnenwelt, in so fern sie in der Anschauung gegeben werden kann, Intellectualwelt, in so fern sie als von geistigen Mächten gehalten und getragen gedacht werden muß. Die Frage nach der Subsumtion der Erscheinungen unter die Gesetze des Denkens ist also identisch mit der nach dem Zusammenhange der Sinnen- und Intellectualwelt.

Alles, was überhaupt in die Anschauung treten soll, muß eine Beziehung haben auf das: Ich denke, weil sonst etwas von mir angeschaut würde, was nicht gedacht werden kann. Das „Ich denke" ist aber selbst nichts weiter als der reine Actus der Spontaneität des Denkens, das Denken also ist nur wirklich, in wie fern es denkt, d. h. einen Gegenstand setzt, auf den es sich bezieht, folglich müssen alle Anschauungen eine Beziehung haben zu dem durch das Denken gesetzten Gegenstande. Nun aber sind die Kategorien die Wesensbestimmungen des durch das Denken gesetzten Gegenstandes, zugleich aber dasjenige, was den

Functionen der Urtheile in der Beziehung des Mannigfaltigen Einheit giebt, mithin sind die Kategorien die Mittelbegriffe, durch welche das Mannigfaltige der Vorstellung zur Einheit des Gedankens zusammengefaßt wird. Die Welt der Erscheinungen ist also verbunden mit der Welt des Gedankens durch die Kategorie und somit das Gesetz der Kategorie das Weltgesetz. — In jeder Kategorie ist nämlich eine Synthesis enthalten. Quantität ist Gleichheit des Mannigfaltigen, Substanz Wesenheit des Seyenden u. s. w. Diesen Umstand muß man wohl im Auge haben wegen der Antinomien, die, wie wir sehen werden, nichts sind, als Entgegenstellungen der Welt der Erscheinungen und des Gedankens.

Wegen der Amphibolie der Reflexionsbegriffe wird sich der Leser nun wohl selbst aus dem Gesagten zurecht zu finden wissen; wollte ich Alles erläutern und aufklären, so müßte ich das ganze System der Philosophie entwickeln.

Ich hoffe, daß das Gesagte hinreichen werde, die Schwierigkeiten der Dialektik zu überwinden, zu der wir nun übergehen wollen.

IV.

Wie ist Metaphysik möglich?

Ob nun zwar nach Kant's eigenem Zugeständniß die Vernunft noch ganz andere Bedürfnisse hat, als Erfahrung nach synthetischen Urtheilen zu buchstabiren, so ist doch die transcendentale Dialektik ganz eigentlich darauf berechnet, ihr ungehindertes Wachsthum nach allen Seiten zu beschränken und jeden hervorschießenden Zweig derselben abzuschneiden[1]). Dialektik nämlich ist, wie schon oben bemerkt worden, eine Logik des Scheins, nicht eine Lehre der Wahrscheinlichkeit, die nur

1) Man kann das Verhalten des Verstandes, bei Kant, zu den Vernunftideen mit dem Verhalten jenes Prorectors der Universität Löwen (im Goldsmith'schen Romane) zu der griechischen Sprache vergleichen: You see me, young man, I never learned Greek and I don't find, that I have ever missed it. I have had a doctor's cap and gown without Greek, I have ten thousand florins a year without Greek: I eat heartely without Greek; and in short, continned he, as I don't know Greek, I do not believe, there is any good in it. —

durch unzureichende Gründe erkannte Wahrheit ist; noch weniger darf Schein mit Erscheinung verwechselt werden; denn Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch Schein, als die Verleitung zu letzterem, sind nicht im Gegenstande, sondern nur im Urtheile, sofern er erkannt wird, zu suchen. Das Geschäft der transcendentalen Dialektik besteht nun darin, den transcendentalen Schein aufzudecken, der uns wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und mit Blendwerken einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält, und transcendente, alle Erfahrung überfliegende Grundsätze aufstellt. Vernichten kann sie diesen Schein nicht, sondern nur verhüten, daß er nicht betrüge, da wir es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun haben.

Es giebt nun von der Vernunft, wie von dem Verstande, sowohl einen logischen, bloß formalen, so wie einen realen Gebrauch. In jenem Sinne ist die Vernunft das Vermögen, durch Schlüsse mittelbar zu erkennen; in diesem kann sie das Vermögen der Prinzipien genannt werden, d. h. eine Erkenntniß, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Ein jeder Vernunftschluß ist daher eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Prinzipe. Die Grundsätze des reinen Verstandes aber sind nichts weniger als Erkenntnisse durch Begriffe; solche kann der Verstand gar nicht verschaffen, da er selbst nicht auf bloßem Denken beruht, sondern die Anschauung a priori als Bedingung voraussetzt. Wenn daher der Verstand als ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen durch Regeln erklärt werden kann, so ist die Vernunft ein Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Aus dem bloß logischen Vernunftgebrauche ersieht man, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche. Es fragt sich daher, ob die Vernunft bloß dieß subalterne Vermögen ist, gegebenen Erkenntnissen logische Form zu geben, wodurch Verstandeserkenntnisse nur untereinander und niedrigere Regeln andern höhern untergeordnet werden, oder aber, ob man die Vernunft so wie den Verstand isoliren kann und ob sie auch dann noch ein eigner Quell von Begriffen und Urtheilen bleibt, die lediglich aus ihr ent-

springen und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht und synthetische Grundsätze und Regeln enthält? In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt im logischen Gebrauche ist: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden; diese logische Maxime aber kann nur so ein Prinzip der reinen Vernunft werden, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben. Ob dieser Grundsatz, der offenbar synthetisch seyn und den Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben müsse, wirklich statt habe oder die Vernunft damit ihr Vermögen übersteige, hat nun die transcendentale Dialektik darzuthun.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniß haben mag, so sind sie doch nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe; sie dienen zum Begreifen, wie die Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen. Haben dergleichen Begriffe objective Realität, so sind sie richtig geschlossene Begriffe (conceptus ratiocinati); wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schließens erschlichen und können vernünftelnde Begriffe (conceptus ratiocinantes) heißen. Wie es sich damit verhalte, wird die Folge lehren. — Diese Begriffe, denen überall keine Erfahrung entspricht, nennt Kant nach Plato's Vorgang Ideen.

Wie die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandelt) Kategorien erzeugte, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten, so kann man erwarten, daß auch die Form der Vernunftschlüsse, nach Maßgabe der Kategorien auf die synthetische Einheit der Kategorien angewendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, die wir reine Vernunftbegriffe oder transcendentale Ideen nennen können und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen werden. Die Function der Vernunft nun bei ihren Schlüssen besteht in der

Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen und der Vernunftschluß selber ist ein Erkenntniß, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Diese vollendete Größe des Umfangs aber heißt die Allgemeinheit (universalitas), und ihr entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (universitas) oder Totalität der Bedingungen. Die Idee, der transcendentale Vernunftbegriff, besteht daher in der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Das Unbedingte allein aber macht die Totalität der Bedingungen möglich und umgekehrt ist diese selbst unbedingt. Die Idee ist daher der Begriff des Unbedingten, als den Grund der Synthesis des Bedingten enthaltend. So viele Arten des Verhältnisses daher der Verstand in den Kategorien vorstellt, so viele reine Vernunftbegriffe muß es auch geben, also ein Unbedingtes 1) der kategorischen Synthesis in einem Subject; 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe; 3) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System; mithin aber auch eben so viele Arten von Vernunftschlüssen, deren jeder durch Prosyllogismen zum Unbedingten aufsteigt. Gemäß der Beziehung unserer Vorstellungen 1) aufs Subject; 2) aufs Object, und zwar a) als Erscheinungen, b) als Gegenstände des Denkens überhaupt, ergeben sich nach dieser Eintheilung drei Klassen von transcendentalen Ideen, wovon die erste die absolute Einheit des denkenden Subjects enthält und den Gegenstand der Psychologie, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, den Gegenstand der Kosmologie, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens, den Gegenstand der speculativen Theologie ausmacht. Diesen Ideen nun aber kann in concreto nicht ein entsprechender Gegenstand gegeben werden; sie sind daher transcendent, während der Gebrauch der Verstandesbegriffe seiner Natur nach jederzeit immanent seyn muß. Darum aber sind diese Ideen doch nicht überflüssig und nichtig, sondern können dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten Gebrauches dienen, dadurch er, wenn auch keine Gegenstände mehr erkennt, doch in seiner Kenntniß besser und weiter geleitet wird; zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen, um den moralischen Ideen Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Er-

kenntnissen der Vernunft zu verschaffen. Wollen aber diese Ideen ein Concilium für sich constituiren und selbstständig berathschlagen, so daß dem Verstande nur das dienstbare Geschäft übrig bliebe, die Mittel zur Ausführung ihrer Pläne herbeizuschaffen, so hat er dagegen sein Veto einzulegen. Wo dieß jedes Mal geschehen muß, giebt eben die transcendentale Dialektik an.

Ich habe es bei diesen Ideen, sagt der Verstand, nicht mit einem falschen Scheine in der Form zu thun, den ich aufdecken und verschwinden machen könnte, sondern sie sind aus meinem eigenen Herzen entsprossene Gedanken, zu denen ich immer nothwendig geführt werde; allein da eine solche transcendentale Idee etwas ist, wovon ich keinen Begriff, oder besser ausgedrückt, wofür ich keine Kategorie habe, obgleich sie nothwendig nach mir immanenten Gesetzen erzeugt werden, so kann ich doch nicht glauben, daß etwas Gutes in ihnen sey, sondern muß sie vielmehr für Sophisticationen halten, von denen ich zwar niemals mich losmachen kann, sondern unaufhörlich trotz meiner Umsicht gezwickt und geäfft werde; allein ich will mich doch bemühen, vor ihrem Irrthume gesichert zu seyn, und ersuche daher meinen lieben und getreuen Kant, mir hiezu die Mittel herbeizuschaffen. — Dieser läßt das Geheiß nicht zwei Mal an sich ergehen, sondern legt den gehörigen, verständig durchdachten Plan zur Belagerung und Einsperrung der Vernunft. Ihrer Trugschlüsse, sagt er, sind gerade so viele, als sie angiebt, transcendentale Ideen zu haben. Schließt sie nämlich von dem transcendentalen Begriffe des Subjects auf die absolute Einheit desselben, so ist dieß ein Paralogismus. Will sie die absolute Totalität der Bedingungen einer Reihe dadurch erschließen, daß sie, weil sie von der unbedingten synthetischen Einheit einer Reihe jederzeit einen widersprechenden Begriff habe, auf die Unbedingtheit der entgegenstehenden Einheit schließt: so geräth sie in Antinomien. Will sie endlich von der Totalität der Bedingungen, so fern sie mir gegeben werden können, auf die absolute synthetische Einheit der Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. h. auf ein Wesen aller Wesen schließen, so versteigt sie sich zu einem Ideal. Wie dieß näher zugehe, ist nun zu erörtern.

1) Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt sey, welcher

er wolle. Ein transcendentaler Paralogismus aber hat einen transcendentalen Grund, der Form nach falsch zu seyn; er liegt in der Natur der Menschenvernunft und führt eine unvermeidliche, wenn gleich nicht unauflösliche Illusion bei sich. Er hat seine Basis an dem Begriffe oder Urtheile: Ich denke, welches zwar transcendental, aber nur das Vehikel aller Begriffe überhaupt ist, und keinen andern Zweck hat, als alles Denken, als zum Bewußtseyn gehörig, aufzuführen. Die rationale Psychologie nun ist die angebliche Wissenschaft, welche auf dem einzigen Satze „Ich denke" erbaut werden und aus diesem alleinigen Texte ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand bezogen werden soll, kann daher nur transcendentale Prädicate haben, weil das mindeste Empirische seine Reinigkeit trüben würde. Diese Prädicate sind nach der Tafel der Kategorien folgende: Die Seele ist Substanz, ihrer Qualität nach einfach, der Zeit nach numerisch-identisch, im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume. Aus diesen Elementen leitet die Psychologie alle ihre Begriffe ab: Immaterialiät; Incorruptibilität; Personalität; (diese drei zusammen) Spiritualität; Animalität; (diese durch Spiritualität eingeschränkt) Immortalität. Hierauf beziehen sich die Paralogismen der, fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft gehaltenen, transcendentalen Seelenlehre, die keinen andern Grund hat, als die an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich denke, von der man auch nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sey, sondern bloß ein Ding = X; ein bloßes Bewußtseyn, um welches wir uns in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns immer seiner Vorstellung schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm auszusagen. Nicht dadurch aber, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseyns bestimme. Alle Modi des Selbstbewußtseyns im Denken sind daher noch keine Verstandesbegriffe, sondern nur logische Functionen, die mich selbst nicht als Gegenstand zu erkennen geben. Daher bin Ich zwar im Denken immer das bestimmende Subject, aber dieß bedeutet noch nicht, daß Ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sey; das Ich der Apperception

ist zwar in jedem Denken ein Singular, aber dieß bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sey, welches ein synthetischer Satz seyn würde; die Identität meiner selbst im Bewußtseyn ist zwar ebenfalls ein im Begriffe liegender, mithin analytischer Satz, aber diese Identität des Subjects betrifft nicht die Anschauung desselben, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten; Ich unterscheide meine Existenz als eines denkenden Wesens, von andern Dingen außer mir, zu denen auch mein Körper gehört, ist ebenfalls ein analytischer Satz, aber ob dieses Bewußtseyn ohne andere Dinge nur möglich sey und ich also als bloß denkendes Wesen existiren könne, weiß ich darum noch gar nicht. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird in diesen Paralogismen fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten. Wenn es freilich eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen seyen, also Personalität unzertrennlich bei sich führten, so hätten wir damit einen Schritt über die Sinnlichkeit hinausgethan, wären in das Feld der Noumenen eingetreten und die Kritik müßte ihre Waffen strecken. Allein die Gefahr ist nicht so groß; denn in dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogismus, der sich auf folgenden Vernunftschluß zurückführen läßt: Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz; nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden, also existirt es auch nur als ein solches, d. h. als Substanz. Im Obersatze aber wird hier von einem Wesen geredet, das überhaupt und in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gedacht werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Die Conclusion wird daher per sophisma dictionis, mithin durch einen Trugschluß gefolgert. Soll der Begriff eines Subjects unter der Benennung einer Substanz ein Object anzeigen, das gegeben werden kann, so ist beharrliche Anschauung die unerläßliche Bedingung der objectiven Realität desselben. —

2) Wenn die erste Art der vernünftelnden Schlüsse, in Correspondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, sich auf die Unbedingtheit des Subjects erstreckte, so hat die zweite Gattung derselben, nach Analogie mit den hypothetischen Schlüssen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zum Inhalte, dabei ist es merkwürdig, daß, während der transcendentale Paralogismus einen bloß einseitigen Schein, in Ansehung der Idee von dem Subjecte unseres Denkens, bewirkte, und zu der Behauptung des Gegentheils sich nicht der mindeste Schein vorfand, es sich ganz anders verhält, wenn wir die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwenden. Hier zeigt sich nämlich eine ganz natürliche Antithetik, auf die Keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und unvermeidlich geräth. Transcendentale Ideen aber, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, heißen Weltbegriffe, theils eben dieser unbedingten Totalität wegen, theils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen gehen, da hingegen die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird. Die Antinomie der reinen Vernunft stellt daher die transcendentalen Grundsätze einer reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen.

Um nun diese Ideen nach einem Prinzipe ableiten zu können, muß man bemerken, daß aus dem Verstande allein reine und transcendentale Verstandesbegriffe entspringen können, die Vernunft aber den Verstandesbegriff von der Einschränkung einer möglichen Erfahrung zu befreien und über die Gränze alles Empirischen zu erweitern sucht, indem sie, nach dem Grundsatze, daß, wenn das Bedingte gegeben, auch die ganze Summe der Bedingungen und damit das schlechthin Unbedingte gegeben sey, absolute Totalität der Bedingungen fordert. Daraus erhellt, daß auf der einen Seite die transcendentalen Ideen nur zur Unbedingtheit erweiterte Verstandesbegriffe seyen und sich also nach der Tafel der Kategorien müssen bestimmen lassen, auf der andern aber nur diejenigen Kategorien hier Anwendung finden, welche eine Reihe enthalten. Sondert man daher von den Kategorien diejenigen ab, welche eine Reihe in der Synthesis nothwen-

dig mit sich führen, so können sie unter folgende vier Titel gebracht werden: 1) absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinung; 2) absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; 3) absolute Vollständigkeit der Entstehung oder Erscheinung überhaupt; 4) absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung.

Da das Unbedingte entweder in der Totalität der ganzen Reihe gesucht werden kann, oder aber in einem Theile der Reihe, dem die übrigen Glieder untergeordnet sind, so entspringen dadurch vier dialektische Gegensätze, die sich folgendermaßen gestalten: 1) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Gränzen eingeschlossen. — Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich. 2) Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. — Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. 3) Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. — Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. 4) Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. — Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer derselben, als ihre Ursache. — Einem jeden dieser Sätze fügt Kant seinen Beweis bei, welchen er nicht als einen Advocatenbeweis will angesehen haben, sondern, daß er in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet sey, behauptend. Die Beweisführung aber besteht darin, daß, wenn das Gegentheil angenommen wird, es ins Gegentheil umschlägt. Die Auflösung dieser Antinomie versucht er auf skeptische Weise, indem er sich zu zeigen bemüht, daß durch dieses ganze dialektische Spiel nichts herauskomme. Nehmet an, sagt er, erstlich, die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für euren Verstandesbegriff zu groß, weil

er die ganze verflossene Ewigkeit nicht erreichen kann; setzet ihr aber, sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum für euren Verstandesbegriff zu klein, weil der Anfang immer noch eine Zeit, die vorhergeht, voraussetzt. Ebenso ist es bewandt mit der Weltgröße im Raume; ist sie unendlich und unbegränzt, so ist sie für allen möglichen Begriff zu groß; ist sie endlich und begränzt, so müßte das Unendliche ein Erfahrungsbegriff seyn, so daß die begränzte Welt für euren Erfahrungsbegriff zu klein wäre. Zweitens: besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich vielen Theilen, so ist der Regressus der Theilung für euren Begriff jederzeit zu groß; soll die Theilung bei irgend einem Gliede aufhören, so ist er für die Idee des Unbedingten zu klein. Drittens: nehmet ihr an, in Allem, was geschieht, sey nichts als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Reihe von Bedingungen a parte priori unendlich, wählt ihr von selbst gewirkte Begebenheiten, d. h. eine Erzeugung durch Freiheit, so ist dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren nothwendigen empirischen Begriff zu klein. Viertens: wenn ihr ein schlechthin nothwendiges Wesen annehmet, so setzt ihr es in eine von jedem Zeitpunkt an unendlich entfernte Zeit; so daß der Begriff zu groß ist; ist aber eure Meinung, Alles, was zur Welt gehöret, sey zufällig, so ist jede gegebene Existenz zu klein, weil sie euch nöthigt, auf eine andere Existenz zurückzugehen, von der sie abhängig ist. —

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich rc.

Zuerst ist folgender Satz klar und unbezweifelt gewiß, daß: wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgegeben sey; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten mit sich. Dieser Satz ist also analytisch.

Wenn ferner das Bedingte sowohl als seine Bedingung Dinge an sich sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zum Zweiten aufgegeben, sondern dieses schon mit gegeben, weil das Bedingte nur durch die vollständige Reihe der Bedingungen möglich war, dieses aber gegeben ist.

Dagegen, wenn ich mit Erscheinungen zu thun habe, die als bloße Vorstellungen gar nicht gegeben sind, so kann ich nicht eben

so sagen, wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen als Erscheinungen gegeben und kann mithin nicht auf die absolute Totalität der Reihe schließen; denn Erscheinungen sind in der Apprehension nur eine empirische Synthesis und nur in dieser gegeben.

Hieraus erhellt, daß der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffes nehme, folglich derjenige dialektische Betrug darin angetroffen werde, den man sophisma figurae edictionis nennt. Dieser Betrug ist aber nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft.

3) Durch reine Verstandesbegriffe können ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenstände vorgestellt werden, lassen sich jedoch, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet, in concreto darstellen; Ideen sind weiter entfernt von objectiver Realität, als Kategorien, weil sie eine gewisse Vollständigkeit enthalten, zu der keine mögliche empirische Erkenntniß gelangt; noch weiter aber, als Ideen, ist von objectiver Realität das Ideal entfernt, welches die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding darstellen soll. Das Ideal ist dasselbe, was Platon eine Idee des göttlichen Verstandes nennt, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen, und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. Tugend z. B. und mit ihr die menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen; der Weise des Stoikers aber ist ein Ideal, d. h. ein Mensch, der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Wahrheit vollkommen congruirt. So wie die Idee zur Regel dient, so das Ideal zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes. Unterschieden von dem Ideale der Vernunft ist das Ideal der Sinnlichkeit, ein Geschöpf der Einbildungskraft, ein Monogramm, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben und das ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen seyn soll. Dieses ist nur eine gleichsam im Mittel verschiedener Erfahrun-

gen schwebende Zeichnung; das Ideal der Vernunft aber soll eine durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori seyn.

Ein jeder Begriff steht in Ansehung dessen, was in ihm nicht enthalten ist, unter dem Grundsatze logischer Bestimmbarkeit, daß nur eines von jeden zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne; ein jedes Ding aber steht seiner Möglichkeit nach noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihrem Gegentheil verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs, sondern stellt ein jedes Ding vor, wie es von dem Antheil an der gesammten Möglichkeit seine Möglichkeit ableite. Dieses Prinzip betrifft daher den Inhalt und nicht bloß die logische Form, ist ein Grundsatz der Synthesis aller Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge ausmachen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat. Obgleich nun freilich diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit rücksichtlich der Prädicate noch unbestimmt ist, so schließt sie doch als Urbegriff eine Menge von abgeleiteten Prädicaten aus und reinigt sich zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff von einem einzelnen Gegenstande, der, durch die bloße Idee durchgängig bestimmt, ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.

Logische Verneinung betrifft nur das Verhältniß des Subjects zum Prädicate, ist daher nicht hinreichend, den Begriff seinem Inhalte nach zu bestimmen; transcendentale Verneinung aber geht auf das Nichtseyn an sich selbst, ihm steht die transcendentale Bejahung entgegen, ein Etwas, dessen Begriff Seyn bezeichnet und Realität genannt wird, weil durch sie allein Gegenstände Dinge sind, die entgegengesetzte Verneinung aber ein Mangel, durch dessen Denken schon das Ding aufgehoben wird. Nun aber kann eine Verneinung nicht bestimmt gedacht werden, ohne die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde zu legen, und alle Begriffe der Negationen sind daher abgeleitet, während die Realitäten die Data, gleichsam die Materie, den transcendentalen

Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge enthalten. Wird daher der durchgängigen Bestimmung in der Vernunft ein transscendentales Substrat zu Grunde gelegt, so ist dieses die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis) und alle wahren Verneinungen nur Schranken desselben. Durch diesen Allbesitz der Realität wird aber auch der Begriff eines Dinges an sich selbst vorgestellt und der Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens. Es ist folglich ein transscendentales Ideal, auf welches alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß.

Die logische Bestimmung eines Begriffes durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Theil einschränkt und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge ist daher nur die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität; ein Begriff, der alle transscendentalen Prädicate ihrem Inhalte nach nicht bloß unter, sondern sie in sich begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem Einiges derselben dem Dinge beigelegt, das Uebrige ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder-Oder des disjunctiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes durch eins der Glieder dieser Theilung im Untersatze übereinkommt. Das Ideal ist also das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Copeyen (Ectypa) den Stoff ihrer Möglichkeit von ihm nehmen und alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substrat ist, einzuschränken. Darum wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch Urwesen (ens originarium), und, als keines über sich habend, das höchste Wesen (ens summum), und, als Alles bedingend, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenstandes zu andern Din-

gen, sondern der Idee zu Begriffen und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Ungewißheit.

Weil man nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so ist das Ideal des Urwesens einfach zu denken. Eben so wird die Ableitung aller andern möglichen Wesen, genau zu reden, nicht als Einschränkung in dem Sinne einer Theilung angesehen werden können, vielmehr wäre die höchste Realität als der Grund, und die Möglichkeit aller übrigen möglichen Wesen als seine vollständigen Folgen zu betrachten. Gehen wir ferner dieser Idee nach, indem wir sie hypostasiren, so werden wir das Urwesen, durch den bloßen Begriff der höchsten Realität, als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen.

Der Begriff eines solchen Wesens ist Gott im transcendentalen Verstande gedacht und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transcendentalen Theologie.

Indeß würde dieser Gebrauch der transcendentalen Idee doch schon die Gränzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten; denn daß alle diese Realität objectiv gegeben sey, ist eine Erdichtung. Die Weise, wie die Vernunft dazu kommt, diese ihre Erdichtung für Wahrheit zu halten, ist folgende: Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältniß derselben zu unserm Denken, worin die Form a priori gedacht werden kann, die Materie aber, die Realität in der Erscheinung, gegeben seyn muß. Nun kann ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erscheinung verglichen und durch dieselben bejahend oder verneinend vorgestellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst ausmacht, nämlich das Reale aller Erscheinung, gegeben, die einige allbefassende Erfahrung ist: so muß die Materie zur Möglichkeit der Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann. Nun können uns in der That keine andern Gegenstände, als die

der Sinne, und nirgend als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, was nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriff aller Realität hypostasiren, kommt daher, daß wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauches des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln.

Dieses Selbstgeschöpf ihrer Erdichtung würde die Vernunft indeß nicht so leicht für ein wirkliches Wesen halten, würde sie nicht durch den Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, genöthigt, zum Unbedingten, das allein die Reihe der Bedingungen vollenden kann, aufzusteigen. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt also etwas Existirendes zu Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolut-Nothwendigen ruhet. Dieser aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist und er nicht Alles erfüllet und darum keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist. Wenn etwas existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weise existirt; denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines Andern, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß bis zu einer Ursache, die nothwendiger Weise da ist. Dieß ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet. Der Weg aber, den sie hiezu einschlägt, ist dreifach. Entweder nämlich fängt man von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigt nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache der Welt auf, oder der Beweis legt irgend ein Daseyn empirisch zum Grunde, oder er abstrahirt von aller Erfahrung und schließt a priori aus bloßen Begriffen auf das Daseyn einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische. Was aber die Ordnung betrifft, in der diese Beweisarten der Prüfung

vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte seyn, in der wir sie zuerst gestellt haben und in welcher sie sich der Vernunft bei ihrer Erweiterung darbieten. —

a) Der ontologische Beweis. Der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens ist ein reiner Vernunftbegriff, eine bloße Idee, deren objective Realität durch das Bedürfniß der Vernunft noch lange nicht bewiesen wird; denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache oder des Prädicats, und doch glaubt man, indem man sich a priori einen Begriff von einem Dinge macht, der das Daseyn mit in seinen Umfang einschließt, daraus sicher schließen zu können, daß, unter der Bedingung, daß dieses Ding als gegeben (existirend) gesetzt wird, auch sein Daseyn nothwendig (nach der Regel der Identität) geschlossen werden könne. Wenn ihr also den Begriff eines allerrealsten Wesens zu Grunde legend, behauptet, daß das Daseyn schon in der Möglichkeit mit begriffen sey, so daß mit der Aufhebung des Dinges auch die innere Möglichkeit desselben aufgehoben werde: so antworte ich, ihr habt einen Widerspruch begangen; denn ist der Satz: dieses oder jenes, es sey, welches es wolle, existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder ein synthetischer? Ist das erste, so kommt durch das Daseyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; gesteht ihr dagegen, wie billig, daß ein jeder Existenzialsatz ein synthetischer sey, wie wollt ihr dann behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen eigenthümlich ist? Seyn ist kein reales Prädicat, sondern nur die Beziehung des Begriffs auf den Gegenstand, der Gegenstand aber ist in meinem Begriffe nicht analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe synthetisch hinzu. Ein Begriff mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um ihm die Existenz zu ertheilen. Es ist daher an dem ontologischen Beweise von dem Daseyn eines höchsten Wesens alle Mühe und Arbeit verloren.

b) Der kosmologische Beweis. Dieser Beweis behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die absolute Nothwendigkeit, schließt er vielmehr von

der zum Voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit eines Wesens auf die höchste Realität desselben. Er lautet: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum wenigsten ich selbst; also existirt ein absolut nothwendiges Wesen; das nothwendige Wesen kann aber nur auf eine einzige Art existiren, d. h. es muß in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädicate nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff vollständig bestimmt seyn. Nun aber ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, durch den ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann.

In diesem kosmologischen Argumente scheint die speculative Vernunft alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben, um den größtmöglichen transcendentalen Schein zu bewirken. Um nämlich seinen Grund recht sicher zu legen, fußt dieser Beweis auf Erfahrung, giebt sich dadurch das Ansehn, als sey er vom ontologischen Beweise verschieden. Dieser Erfahrung bedient er sich aber nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren; nun glaubt er im allerrealsten Wesen einzig und allein diese requisita anzutreffen und schließt: dieß ist das schlechterdings nothwendige Wesen. Es ist daher nur der ontologische Beweis, welcher dem kosmologischen seine Beweiskraft giebt. Der zweite Weg, den die speculative Vernunft einschlägt, um das Daseyn des höchsten Wesens zu beweisen, ist daher nicht allein gleich dem ersten trüglich, sondern er begeht auch eine ignoratio elenchi, indem er uns verheißt, einen neuen Fußsteig zu führen, uns aber doch nur auf den alten zurückbringt.

c) Der physikotheologische Beweis endlich geht von einer bestimmten Erfahrung aus und schließt aus der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der gegenwärtigen Welt, als zufällig, auf eine höchste verständige Ursache, die alle mögliche Vollkommenheit in sich vereinigt. Abgesehen nun davon, daß dieser Beweis, nach der Analogie mit menschlichen Kunstwerken auf eine vernünftige Ursache schließend, nur einen Weltbaumei-

ster, keinen Weltschöpfer beweiset, so nimmt er überdieß seinen Beweisgrund von dem ontologischen Argumente her, welches, bewiesener Maßen, nichts beweiset.

V.

Beurtheilung der Kant'schen Darstellung und zugleich Auflösung der metaphysischen Probleme.

Das Resultat dieser transcendentalen Dialektik also ist in Bezug auf die von Kant als Problem aufgestellte Frage, daß synthetische Urtheile a priori durch reine Vernunftschlüsse nicht möglich sind, daß die Vernunft sich mit diesen Ideen versteige und transcendent werde, während ihre Aufgabe, wie sehr sie auch ihrem innern Triebe widerspreche, doch nur sey, Erfahrung nach synthetischen Gesetzen zu buchstabiren. Diese transcendentale Dialektik aber lehrt uns doch ebenfalls nach Kant, „daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, das Feld möglicher Erfahrung zu überschreiten, daß transcendentale Ideen ihr eben so natürlich seyen, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß so wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann."

Indeß, da doch Alles in der Welt seinen Nutzen habe, so werde auch das Streben unsrer Vernunft mit diesen Ideen zu einem in der Natur unseres Geistes liegenden Zwecke dienen; und diesen fand Kant in „dem vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauche" derselben, „den Verstand nämlich zu einem gewissen Ziele zu richten, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, von dem die Verstandesbegriffe wirklich zwar nicht ausgehen, der aber doch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Mannigfaltigkeit zu geben." Einen ähnlichen Gebrauch zum Anbau der Wissenschaft machte auch Plato von seinen Ideen, nur mit dem Unterschiede, daß er ihnen zugleich constitutive Kraft beilegte, welche ihnen Kant abspricht. Apodiktische Anwendung, wobei

das Besondere aus dem Allgemeinen abgeleitet wird, läßt nach ihm nur die Verstandesregel zu; der Gebrauch der Ideen aber ist „problematisch," weil es an einem Mittelgliede fehlt, welches, die Totalität der Erscheinung bestimmend, den Schluß zum schlechthin Unbedingten möglich machte.

Das negative Verhalten Kant's gegen die Ideen ist daher nicht dogmatisch, sondern skeptisch, denn da er erkannte, daß sie in der Natur des Geistes ihren wohlbegründeten Ursprung haben und daß es einzig und allein davon abhange, ein Gesetz der unendlichen Reihen a priori zu finden (was er freilich für unmöglich hielt), so mußte er auch zugestehen, daß, wenn Jemand zeigen könnte, wie synthetische Urtheile a priori, nicht bloß für mögliche Erfahrung, sondern schlechthin möglich seyen, auch die objective Realität dieser Ideen mit apodiktischer Gewißheit bewiesen werden könnte. Da wir nun im Obigen (III.) die Unrichtigkeit der Kant'schen Auflösung dargethan, und, wie synthetische Urtheile schlechthin möglich sind, bewiesen haben, so fragt es sich, was von diesen Ideen zu halten sey.

Zunächst aber muß ich bemerken, daß, um diese Sache erschöpfend behandeln zu können, eine vollendete Darstellung des Systems erforderlich wäre, wie ich sie dem Publikum später hoffe vorlegen zu können, wofern Zeit und äußerliche Verhältnisse einen solchen Aufwand des Geistes und innerlicher Ruhe gestatten. Hier muß ich mich nur darauf beschränken, an das Kant'sche anknüpfend, die Sache so weit zu entwickeln, als es nöthig ist, das Verdienst Schelling's, besonders in Bezug auf die Gründung einer „Philosophie der Offenbarung," oder einer „positiven Philosophie," worauf wir in der vierten Abtheilung dieses Werkes kommen werden, beurtheilen zu können.

Bemerkenswerth ist nun zunächst, daß Kant den Inhalt der transcendentalen Dialektik nicht aus einem Prinzipe objectiv entwickelt (was übrigens auch für ihn unmöglich war); sondern denselben aus der alten Metaphysik aufnehmend, sich an den Schlußformen der Logik nur eine Regel zur Orientirung und zum methodischen Fortgange bereitete. Dieß aber hat in dem oben bemerkten Umstande seinen Grund, daß Kant die Identität der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? mit jener: wie ist Metaphysik möglich? verkannte. Hegel hat daher

ganz richtig bemerkt, daß Kant die Logik zur Metaphysik machte, ein Umstand, der besonders für das Fichte'sche System bemerkt werden muß, in dem Alles wegfällt, was Kant von Metaphysik noch hatte stehen lassen. Daher kommt es denn auch, daß Kant bei den Ideen der transcendentalen Psychologie und Kosmologie eigentlich nur dasjenige negativ darstellt, was er schon in den beiden Theilen der transcendentalen Analytik auf positive Weise dargestellt hatte. Es ist hier ein Kampf von System zu System, in dem Kant bemüht ist zu zeigen, daß die alte Metaphysik sich in Widersprüche verwickele, welche der Kriticismus, wenn auch nicht den Forderungen der Vernunft gemäß, doch zur Zufriedenheit des Verstandes, d. h. ohne innern Widerspruch, aufzulösen verstehe. Eigentlich neu ist nur der dritte Abschnitt, welcher die speculative Theologie behandelt, deren wirklichen Gehalt Kant später in dem zweiten Theile der Kritik der Urtheilskraft auf positive Weise vorgetragen hat.

Nicht weniger zu beachten für den systematischen Zusammenhang ist ein anderer von Kant selbst angedeuteter Umstand. Die Ideen nämlich, welche den Inhalt der Metaphysik ausmachen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, stehen in einem solchen Zusammenhange unter einander, wie die Glieder eines Vernunftschlusses. Wenn aber dieses in der That der Fall ist, wie konnte Kant sich erlauben, die Ordnung dieser Glieder umzukehren und mit dem letzten anzufangen? Kann man auch einen Schlußsatz beweisen ohne seine Prämissen? Vielleicht wird man sagen, daß, da doch jedes Glied wieder einen Schluß bilde, so sey diese Umkehrung von keiner Bedeutung, indem immer die Prämissen des vorangehenden auf den folgenden hinweisen, welcher somit durch seine Lösung auch die Zweifel, welche jene übrig ließen, beseitigen würde. Wie aber, wenn die Anwendung der Schlußformen hier von Bedeutung würde und das Daseyn eines höchsten Wesens nur durch den kategorischen, die Unsterblichkeit der Seele aber nur durch einen disjunctiven Vernunftschluß bewiesen werden könnte?

Ich begnüge mich, dieses hier angemerkt zu haben, weil es Punkte von Bedeutung sind, deren gehörige Auseinandersetzung aber doch über die Gränzen gegenwärtiger Untersuchung hinaus-

führen würde. Ich gehe daher sogleich zu den einzelnen Problemen über, deren Beurtheilung und Lösung.

A) Das unbedingte Subject oder das Absolute.

Kant, der, wie gesagt, die Probleme der Metaphysik nicht selbstständig entwickelt, sondern aus der alten Metaphysik aufnimmt, hat an dieser Stelle die rationale Psychologie behandelt.

Das Verfahren derselben, sagt er, beruhe auf einem Paralogismus, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt werden könne:

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden. Folglich existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Im Obersatz sey von einem Wesen geredet, wie es auch in der Anschauung gegeben werden könne, im Untersatze von demselben, so fern es sich nur relativ auf das Denken, nicht zugleich in Beziehung auf die Anschauung betrachtet. — Dieser Schluß nun ist freilich unrichtig, aber nicht weil er ein Paralogismus ist, wie Kant meint, sondern weil er die Unbedingtheit des Subjects beweisen sollte, was er nicht thut. Aus unserer Auflösung des Problems: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? läßt sich leicht sowohl der Paralogismus beseitigen, als auch jene Unbedingtheit des Subjects darstellen. Die wesentlichen Momente, auf die es ankommt, können wir nach der frühern Ausführung kurz zusammenfassen:

Denken überhaupt ist Setzen eines Gegenstandes für die Anschauung; es kann daher nichts in die Anschauung treten, was nicht durch das Denken gesetzt sey, kein in der Anschauung möglicher Gegenstand kann daher schlechthin als Subject gedacht werden, sondern ist zugleich fähig, eine Bestimmung, ein Prädicat, oder Accidens zu seyn. Nun aber ist Substanz, schlechthin, nur, was nicht anders als Subject gedacht werden kann, folglich existirt keine andere absolute Substanz, als die durch das „Ich denke" gesetzte, oder, wenn man will, vorausgesetzte.

Bei diesem Beweise bleibt es noch unausgemacht, ob diese absolute Substanz eine der Welt inwohnende, oder von ihr unterschiedene an und für sich seyende sey. Davon kann der Beweis nur geführt werden, wenn zuvor die Lehre von der Welt selbst abgehandelt ist. Der Beweis der Unsterblichkeit der Seele kann aber aus diesem Argumente darum nicht geführt werden, weil dazu noch mehr Bestimmungen erfordert werden, als die, daß das denkende Subject nothwendig existirt. Wenn man sich die oben angeführte Stelle des Aristoteles ins Gedächtniß zurückrufen will, so wird man finden, daß vielmehr das Gegentheil zu folgen scheint; denn als Substanz ist das denkende Subject nothwendig eines (numerisch-identisch), so daß das Denken eigentlich nicht unser Thun, sondern das Thun Gottes in uns ist. Es entstehen hier große Schwierigkeiten, die aber zu lösen nicht dieses Orts ist. Zur Ueberwindung derselben wird eine Dialektik und Gewandtheit im Denken erfordert, wie man sie nicht überall voraussetzen kann. Nur dieß will ich noch bemerken, daß unter Denken hier nicht Vorstellen, Phantasiegebilde machen, überhaupt nicht das Thun des νοῦς παθητικός, sondern die Thätigkeit des reinen, Wahrheit zu seinem Gegenstande und Inhalte habenden, Denkens gemeint ist.

Das übrige von Kant bei diesem Probleme Angemerkte wird sich aus dem Gesagten leicht beseitigen lassen. —

B) Das unbedingte Gesetz der Reihen.

Die Auflösung dieses Problemes ist im Allgemeinen schon oben gegeben worden, wo wir die Kant'sche Doctrin der Urtheilskraft unsern Grundsätzen gemäß berichtigten. Wir werden zu unserm jetzigen Zwecke die Sache hinreichend erörtert haben, wenn wir die durch die Anwendung der Kategorien auf die Bestimmung der Welt als der Totalität der daseyenden Dinge zum Vorschein kommenden Widersprüche (Antinomien) als gar nicht in der Sache selbst, sondern nur in der ungeschickten Handhabung derselben gegründet nachweisen. Zuerst nun müssen wir bemerken, daß die Kant'sche Auflösung vermittelst des Schlüssels, den der transcendentale Idealismus an die Hand giebt, die Sache gar nicht trifft und vielmehr dem Benehmen einer ekeln

Dame gleicht, sie, statt mit reiner Hand, mit Handschuhen anzufassen.

Wenn ich Dir auch zugebe, daß Alles, was im Raum und in der Zeit angeschaut wird, alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, nur Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen keine an sich gegründete Existenz haben; wenn ich auch einwillige, daß der Raum und die Zeit, sammt Allem, was in beiden vorgestellt wird, gar nicht außer unserm Gemüthe existiren, daß selbst die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüthes, dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendentale Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit nämlich, dieses uns unbekannten Wesens, gegeben worden: sage mir, was hilft Dir dieses Alles zur Auflösung der Antinomie? Du sagst, sie beruhe auf einem Paralogismus, dessen Obersatz das Bedingte in transcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffes nehme. Ich will für jetzt diesen Paralogismus, so wie Du ihn erklärst, gelten lassen, obgleich ich noch Manches auszusetzen hätte; ich frage nun, ist dieser Paralogismus auch noch vorhanden, wenn Du, die Erscheinungen in Dein Bewußtseyn setzend, fragst, wie sie alle zur Einheit desselben gehören können? Ist nicht das Unbedingte, „Ich denke," mit einer jeden Vorstellung zugleich gegeben? Wodurch entsteht denn eigentlich die Antinomie? Dadurch, daß die Totalität der Reihe nach ihrem absoluten Gesetze bestimmt, daß das Unbedingte der Reihe gesucht werden soll. Die Reihe aber selbst betrifft nicht D i n g e a n s i c h, sondern E r s c h e i n u n g e n. Mögen daher diese Erscheinungen in oder außer uns existiren, immer ist die Aufgabe vorhanden, das Gesetz der Reihe, den Zusammenhang der Erscheinung mit dem Dinge an sich, die absolute Bedingung der Reihe zu finden. In Dir gehören sie zur Einheit des Bewußtseyns, außer Dir zur Totalität der Erscheinungswelt. Entsteht eine Antinomie, wenn sie draußen sind, so entsteht auch eine Antinomie, wenn sie in uns sind. Es ist ein Widerspruch des Verstandes mit sich selber.

An dieser Antinomie zeigt sich am deutlichsten die Unzulänglichkeit der Kant'schen Auflösung der Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Diese Frage enthält gerade die Aufgabe, den Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen, des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen zu finden. Daß sie Kant eigentlich nicht lösen werde, hat er ganz naiv im Anfange der Kritik erklärt, indem er sagte, daß uns die gemeinschaftliche Wurzel des Verstandes und der Sinnlichkeit unbekannt sey. Diese, oder wenigstens etwas Aehnliches zu finden, war aber die Aufgabe.

Nach dieser vorläufigen Erörterung wollen wir nun die Antinomie selbst näher betrachten, und wie sie aufgelös't werden muß, angeben. Durch den vorangehenden Schluß wurde erwiesen, daß ein absolutes Subject nothwendig existire, und daß Alles, was nur immer in der Anschauung gegeben werden mag, eine nothwendige Beziehung zu demselben habe. Die Welt nun, als die Totalität des Daseyenden, hat eine zwiefache Bedeutung, indem dieses Wort ein Mal die Gesammtheit der Erscheinungen bezeichnet, das andre Mal aber das nur intelligible, absolute Subject, welches das Prinzip aller Erscheinungen ist. Die Aufgabe nun, welche die Kosmologie zu lösen hat, besteht darin, den Zusammenhang der Erscheinung mit dem absoluten Subject zu finden, welches nothwendig überall mit gegeben seyn muß, da nichts in die Erscheinung treten kann, was nicht durch dasselbe gesetzt ist und mit ihm in Beziehung stehet. In der frühern Erörterung über die synthetischen Urtheile a priori und ihre Lösung ist auseinandergesetzt worden, wie das in der Kategorie ausgesprochene Gesetz den Zusammenhang vermittele? Nun aber scheint gerade durch die Anwendung der Kategorie die Antinomie zu entstehen. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen? Die Auflösung im Einzelnen würde hier theils zu weitläufig, theils auch darum nicht wohl möglich seyn, weil die Kant'sche Darstellung der Antinomie höchst mangelhaft ist. Folgendes aber wird hinreichend seyn, die Sache, so weit es unser Zweck erfordert, ins Klare zu bringen. Die Antinomie nämlich entsteht dadurch, daß das Subject, die Welt, in verschiedener Bedeutung genommen wird, so daß der Paralogismus gar nicht transcendental, wie Kant meint, sondern nur logisch ist, indem er gar nicht die Welt

als solche betrifft, sondern nur die Beziehung des Subjects zum Prädicate. Die Welt überhaupt ist endlich sowohl als unendlich, hat einen Anfang in der Zeit und keinen, ist zusammengesetzt und nicht, ihre Wirkungen erfolgen nach Gesetzen der Freiheit und Nothwendigkeit; denn Endlichkeit gehört der Erscheinungswelt, die Unendlichkeit dem absoluten Subjecte, das Handeln nach Gesetzen der Nothwendigkeit der Weltwesen, das Handeln aus Freiheit der geistigen Substanz an. Wenn also behauptet wird, die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so muß man sagen: ja und nein; denn die Welt, in so fern sie die Gesammtheit der in jedem Zeitmomente existirenden Dinge betrifft, hat allerdings einen Anfang und ein Ende, die Welt aber als das Absolute, oder vielmehr als der ewige Actus der Spontaneität desselben, ist nicht in der Zeit, hat keinen Anfang und wird auch kein Ende erreichen. So viel über den Schein des Beweises, welcher auf beiden Seiten der Antinomie entsteht. Die Möglichkeit aber, daß überhaupt ein solcher Schein hervortrete, liegt in der Natur der Kategorien, welche Synthesen enthalten und enthalten müssen, weil durch sie die Vermittelung zwischen der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und der Einheit des Denkens bewirkt wird. Hier nun will ich auf einen Umstand aufmerksam machen, durch den die Auflösung erst vollendet wird. Kant nämlich sagt in einer Anmerkung zu den reinen Verstandesbegriffen, daß die durchgängige Dreizahl in den Kategorien sowohl, als auch die Eigenthümlichkeit, daß die dritte überall aus der Verbindung der beiden andern ihrer Klasse entspringe, ohne doch von ihnen abgeleitet zu seyn, eine zum Nachdenken auffordernde Erscheinung sey. Hier ist die Auflösung dieses Problems. Denken überhaupt ist das Setzen eines Gegenstandes für die Anschauung, Erkennen die Beziehung des in der Anschauung enthaltenen Mannigfaltigen zur Einheit des durch das Denken gesetzten Gegenstandes. Diese Beziehung aber ist vermittelt durch die Kategorien. Diese müssen daher zunächst von zweierlei Art seyn und ein Mal den Gegenstand, das andere Mal das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige bestimmen. Aber auch so ist die Erkenntniß noch nicht vollendet, sondern es ist noch eine dritte Art von Kategorien in jeder Klasse erforderlich, wodurch beide Synthesen auf einander bezogen werden. Hier liegt

auch der Grund, warum all unser nothwendiges Wissen durch Schlüsse vermittelt ist. Das Nähere gehört nicht hieher.

Hiedurch wird nun der in die Weltvorstellung tretende Schein vollkommen beseitigt. Indem nämlich auf der Seite der Bedingungen die Totalität der Erscheinungen ihrer Bestimmtheit nach durch das Zusammenfassen derselben unter die Kategorien vollendet wird, durch die entgegengesetzte Kategorie derselben Klasse aber das Absolute nach dieser Seite bestimmt wird, so kann durch die dritte endlich der Zusammenhang bestimmt und das Gesetz der Reihe als Weltgesetz angegeben werden. So viel über die Antinomie.

C) Die absolute Persönlichkeit.

Kein Gegenstand überhaupt ist für die Speculation von so hoher Bedeutung, keiner gegenwärtig von so großer Wichtigkeit, als die Frage über die Persönlichkeit Gottes, die Transcendenz und Immanenz desselben in der Welt, und was sonst noch mit derselben zusammenhängt. Da die Entstehung der hieher fallenden Schwierigkeiten auf unserem Wege liegt, so werden wir dieselben im Verlaufe der Untersuchung kennen lernen. Eine vollkommene Lösung davon kann aber, so weit sie nämlich für unsern Zweck passend und aus unsern Prinzipien möglich ist, darum auch erst in der vierten Abtheilung dieses Werkes erwartet werden. Wir werden uns deßwegen hier begnügen, die in der Kant'schen Darstellung liegenden Widersprüche aufzudecken und dadurch den Weg für das Folgende zu bahnen. Alle nähere Ausführung versparen wir bis zu jenem Ziele.

Zunächst muß bemerkt werden, daß schon die Fassung dieser Beweise, als sollte damit das Daseyn, die Existenz Gottes bewiesen werden, ein vollkommenes Mißverstehen der Sache ist, um die es sich handelt. Wäre es nur darum zu thun gewesen, das Daseyn eines Dinges an sich zu beweisen, wie Kant genau genommen die Sache nimmt, so spricht er mit seinem Beweise gegen sich selbst, da er sich durch dasselbe vor dem Idealismus rettet. Diese Beweise aber haben eine weit höhere Bedeutung und gehen vielmehr auf die absolute Persönlichkeit Gottes. Daß es ein absolutes Subject gebe, haben wir bereits oben bewiesen; allein ein solches Absolute verdient noch gar nicht den

Namen eines Gottes, wenn es nicht ein von der Welt unterschiedenes, sie schaffendes und erhaltendes und sich als ihren Zweck darstellendes Wesen ist. Dieses nämlich ist die Bedeutung jener drei Beweise. In dem ersten derselben wird Gott als absolut-reales Wesen, d. h. als individuelles[1]) von der Welt unterschiedenes Wesen bestimmt, denn Realität ist Daseynsbestimmtheit, Bestimmtheit aber unterscheidet und schließt aus, als absolut-reales Wesen ist Gott alsdann der Quell des Daseyns aller übrigen Dinge, der Vater. Der zweite Beweis, a contingentia mundi, bestimmt Gott als absolute Causalität, damit aber zugleich das Verhältniß der Welt zu ihm, die Art und Weise, wie die daseyenden Dinge in Gott gegründet sind. Der dritte Beweis endlich faßt die beiden vorangehenden zusammen und bestimmt Gott als den Daseynsquell und Urheber der Welt zugleich als ihren Zweck. Das Genauere sowohl über die Form dieser Beweise, als auch über das, was sich mit denselben vollbringen läßt, werden wir, wie gesagt, in der vierten Abtheilung darlegen. Nun wollen wir die Kant'sche Widerlegung betrachten.

Schon aus dieser kurzen Auseinandersetzung erhellt, daß diese drei Beweise innig zusammenhängen und daß mit der Widerlegung des ersten auch die beiden andern fallen. Kant hat daher mit Recht den sogenannten kosmologischen und physikotheologischen Beweis auf den ontologischen zurückgeführt, als von welchem jene beiden ihre Beweiseskraft entlehnen. Dadurch hat er uns denn auch die Widerlegung seiner Argumentation bedeutend erleichtert.

Kant unterscheidet zunächst eine doppelte Nothwendigkeit, die eine, welche das Prädicat, die andere, welche das Subject angehe. Giebt es überhaupt ein Dreieck, so muß auch die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich seyn; aber folgt denn daraus, daß überhaupt ein Dreieck existirt? Jenes ist ein analytischer Satz und folgt aus dem Grundsatze des Widerspruchs, dieser ist synthetisch und nur für mögliche Erfahrung geltend. Der Satz nun, daß ein absolut-reales Wesen existire, sagt Kant,

---

1) Ich nehme das Wort individuell nicht im gewöhnlichen Sinn, sondern in dem, in welchem Aristoteles irgendwo sagt: *ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος*, und Kant: daß der Begriff eines entis realissimi der Begriff eines einzelnen Wesens sey.

fordere das Setzen eines absoluten Subjectes, wovon er die Möglichkeit nicht einsehe; denn Daseyn sey nur Gesetztseyn und gar kein reales Prädicat. Man sieht, es kommt für Kant darauf an, die Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf eine andere Weise zu lösen, als er es gethan hat. Uebrigens hätte Kant die Unrichtigkeit seiner ganzen Theorie sowohl, als auch seiner jetzigen Beweisführung an dem Obersatze des Schlusses, den er zugiebt, leicht selbst einsehen können. Existirt nämlich überhaupt Etwas, so existirt auch etwas Nothwendiges, nun aber kann doch wohl nicht alles Existirende oder auch Daseyende Prädicat seyn, denn sonst existirte ja nichts mit Nothwendigkeit, da ein Prädicat nur Bestimmtheit eines Subjects ist, es existirt daher nothwendig ein Subject; nun aber ist dasjenige, was überhaupt nicht anders als Subject gedacht werden kann, Substanz, und dasjenige, was schlechthin nicht anders gedacht werden kann, das ens realissimum, folglich existirt das ens realissimum bloß durch seinen Begriff, d. h. sein Begriff schließt sein Daseyn und damit das Daseyn aller übrigen Dinge in sich.

Die beiden übrigen Argumente Kant's lösen sich aus dem Gesagten von selbst; denn wie sie ihre ratio probandi, entlehnt auch Kant seine ratio negandi aus dem ersten Beweise.

So stünde also ja noch diese alte Metaphysik, über deren Trümmern Schelling seinen Ruhm behauptet erbaut zu haben. Freilich stehet sie noch, jedoch nur ihrem Inhalte, aber nicht ihrer Form nach. Dieser Inhalt ist und bleibt ewig jung, weil er die ewige Wahrheit ist, die nicht veralten kann. Systeme kommen und gehen, sie aber bleibet.

Wir haben uns bei der Kritik der reinen Vernunft, als der Grundlage der ganzen neuern Philosophie, länger verweilen müssen, als es der Zweck unserer Aufgabe zu erfordern scheint, allein wenn Jemand ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie will aufgeschlagen haben, dann ist es nöthig, die Sache aus dem Fundamente zu untersuchen.

Wir wollen noch kurz den Inhalt der übrigen beiden Kritiken, so weit es zu unserem Zwecke nöthig ist, heranziehen und dann zu den übrigen Präcedenzen der Schelling'schen Philosophie und so zur Lösung unseres Problemes der ersten Abtheilung übergehen.

VI.

Wie ist ein reiner Wille möglich?

Wenn nun aber auch Kant der Vernunft im Gebiete des Theoretischen keine constitutive und gesetzgebende Gewalt verleihen, sondern sie nur zur Leiterin des Verstandes bestellen konnte, damit er seine Kräfte möglichst weit ausspannen möge, ohne sich im Labyrinthe des Einzelnen zu verlieren, so ist doch damit noch gar nicht gesagt, daß die Vernunft überhaupt nirgendwo die Herrschaft zu führen habe; denn die Vernunft ist doch einmal da und irgendwo muß sie daher auch wohl in die Erfahrung eingreifen. Wenn also im Theoretischen kein Fortkommen für sie zu hoffen ist, sehen wir zu, ob das andere Blatt der Schöpfung nicht vielleicht ihren Geburtsbrief enthält; denn ganz und gar elternlos kann doch das Kind nicht seyn.

Was Kant vermißte, um der Vernunft im Theoretischen gesetzgebende Autorität zusprechen zu können, war, wie wir gesehen haben, der terminus medius, wodurch das Allgemeine mit dem Besondern zu einer realen Totalität verbunden würde; denn aus Mangel an diesem Mittelgliede geräth die Vernunft in der Psychologie in Paralogismen, in der Kosmologie in Antinomien, versteigt sich in der Theologie endlich zu einem unerreichbaren Ideale. Dieser terminus medius aber bietet sich, scheint es, auf dem Gebiete des Praktischen an dem Willen dar; denn durch den Entschluß geben wir unsern Vorstellungen Kraft, sich zu realisiren, und was an und für sich leer ist, das wird dadurch, daß der Mensch es in sich aufnimmt und zu seinem Zwecke macht, bedeutungsvoll.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat daher auch einen ganz andern Weg einzuschlagen, als die Kritik der theoretischen, denn während sie dort von Haus aus „den Verdacht erregte, daß sie sich mit ihrem Erkenntnißvermögen unter unerreichbare Gegenstände oder gar einander widerstreitende Begriffe verlöre", so beschäftigt sich im Praktischen „die Vernunft mit Bestimmung des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubrin-

gen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn oder nicht), d. i. seine Causalität zu bestimmen. Hier ist also die erste Frage, ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund desselben seyn könne." Wenn daher „Gründe ausfindig gemacht werden können, zu beweisen, daß die Freiheit dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft praktisch seyn könne, sondern auch, daß sie allein und nicht die empirisch beschränkte unbedingter Weise praktisch sey. Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben; denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik."

Diese Erklärung muß Verdacht erregen; denn da die Vernunft nur eine ist, so kann nicht ein Theil der Erscheinungswelt ihr angehören, ein anderer nicht. Auch werden wir sogleich sehen, daß Kant im Praktischen nicht weiter kommt als im Theoretischen, und daß auch hier die Vernunft über die Gränzen „möglicher Erfahrung" nicht hinaus komme. Zu diesem Ende muß man unterscheiden, daß die Frage: wie ist ein reiner Wille möglich? zwiefache Bedeutung haben kann, indem ein Mal bloß das Factum, ob es überhaupt einen Willen geben könne, in Anspruch genommen wird, fürs Andere aber auch nach der Ursache dieses Factums gefragt werden kann. Diese letztere Frage nicht lösen zu können, ist Kant geständig, da sie ja auch schon in der theoretischen Philosophie einen Platz hätte finden müssen. Wo aber keine Ursache angegeben werden kann, da geht das Philosophiren zu Ende. Wir werden die Kant'sche Lösung ihren Hauptmomenten nach betrachten, um Schelling's Verdienst in Bezug auf dieselbe Frage bei seiner Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit schätzen zu können.

Den Beweis nun, daß es einen freien Willen oder, was dasselbe ist, daß es praktische Vernunft gebe, führt Kant daraus,

daß die Vernunft für sich allein hinreichend sey, den Willen zu bestimmen. Er unterscheidet zu diesem Zwecke subjective praktische Grundsätze, welche Maximen, von objectiven, welche praktische Gesetze sind. Soll reine Vernunft praktisch seyn, einen hinreichenden Grund zur Bestimmung des Willens enthalten, so muß es praktische Gesetze geben, wo nicht, so sind alle praktischen Grundsätze nur Maximen. Für einen endlichen Willen sind praktische Gesetze Imperative, und zwar hypothetische, wenn sie den Willen rücksichtlich einer begehrten Wirkung, kategorische, wenn sie den Willen als Willen bestimmen. Soll reine Vernunft praktisch seyn, so muß es kategorische Imperative geben. Da nun alle materialen praktischen Prinzipien ein Object des Begehrungsvermögens, also einen auf das Gefühl der Lust und Unlust gegründeten, folglich nicht a priori erkennbaren Erkennungsgrund voraussetzen und damit empirisch sind, also keine Gesetze, sondern nur Maximen abgeben: so können Maximen nur dann zugleich Gesetze seyn, wenn sie der bloßen Form nach durch reine Vernunft den Bestimmungsgrund des Willens enthalten, d. h. wenn sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sind. Ein durch bloß formelle Gesetze der Vernunft bestimmter Wille aber ist frei, im strengsten Sinne des Wortes, und umgekehrt kann ein freier Wille nur durch die gesetzgebende Form der Maxime bestimmt werden. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder das Sittengesetz giebt uns daher den Begriff der Freiheit zu erkennen. Das Bewußtseyn dieses Gesetzes aber ist ein Factum der reinen Vernunft, die dadurch praktisch gesetzgebend wird. Das moralische Gesetz drückt daher nichts Andres aus, als die Autonomie des Willens, während jede Materie des Wollens Heteronomie, Abhängigkeit von Naturgesetzen, erzeugt.

Dieser Fall der Auflösung des Problems: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist bedeutend schwächer, als der in der Kritik der reinen Vernunft; denn dort ist doch noch ein Grund der Möglichkeit angegeben, während hier nur eine Berufung auf das Factum, eine Appellation an das Bewußtseyn statt findet. Kant scheint sich gleichsam vor den Consequenzen seines eigenen Systemes gefürchtet zu haben und das Factum der Freiheit durch einen salto mortale sichern zu wollen, wie

auch Jacobi sich vor den Consequenzen des Spinozismus auf gleiche Weise flüchtete. Auch Lessing, der sich schon für zu alt hielt, um dem Jacobi seinen Sprung nachzumachen, hatte früher auf gleiche Weise das Christenthum vor der Kritik des Wolfenbüttler Fragmentisten zu schützen versucht: „was gehen den Christen des Theologen Hypothesen und Erklärungen und Beweise an: ihm ist es doch ein Mal da, das Christenthum, welches er so wahr findet, in dem er sich so selig fühlet. Wenn der Paralyticus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens empfindet, was kümmert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin oder ob keiner von beiden Recht hat."

Wir werden in der Folge noch einige Male auf dieses Problem zurückkommen, wo sich dann auch Gelegenheit finden wird, die Hauptmomente des zur Lösung desselben erforderlichen Beweises anzugeben; denn so unmittelbar gewiß uns auch das Gefühl der Freiheit ist, so schwierig ist doch der Beweis derselben. Zunächst aber wollen wir den Mangel an dem Kant'schen zeigen. Dafür ist zunächst zu bemerken, daß die Unterscheidung zwischen Maximen und Gesetzen des Willens ganz und gar leer ist; denn eine Maxime ist ein Gesetz in Bezug auf eine gewisse Klasse von Fällen, und setzt eben so sehr Freiheit voraus, als ein Wille nach bloß allgemeinen Gesetzen; ja die Freiheit besteht eben in dem Bestimmen von Maximen; was Kant vorgeschwebt hat, ist der Unterschied der guten und schlechten Maxime, und es wäre eben seine Aufgabe gewesen, zu zeigen, worin die gute, oder vielmehr, worin überhaupt die Maxime bestehe; denn sie enthält den Grund der Freiheit, weil sie die Subsumtion des Mannigfaltigen der Erscheinung unter die Einheit des Gesetzes ist. Dasselbe gilt in Bezug auf den hypothetischen und kategorischen Imperativ; der hypothetische setzt den kategorischen voraus. Was aber den Beweis selbst betrifft, so ist er ein bloßer Scheinbeweis; denn daß ein freier Wille vernünftig und ein vernünftiger Wille frei sey, ist ein identischer und damit analytischer Satz, weil es überhaupt nur vernünftige Willen geben kann; denn ein nicht vernünftiger Wille ist kein Wille, sondern Instinkt. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne," sagt daher weiter gar

nichts, als: sey vernünftig! was für den, der es nicht von Natur ist, keine Bedeutung hat. Uebrigens ist ein solches Handeln gar kein Vorzug des Menschen, jedes Ding der Natur wirkt nach solchen Gesetzen. Uebedieß kann jede Handlung, die beste, wie die schlechteste, nur nach allgemeinen Naturgesetzen erfolgen. Uebrigens ist die Autonomie des Willens im Praktischen ganz dasselbe, was im theoretischen Gebiete die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns ist, ein analytischer Satz.

Das einzige Object der praktischen Vernunft ist das Gute und Böse, wohl zu unterscheiden vom Wohl und Uebel. Gutes und Böses können nur nach dem Gesetz und durch dasselbe unterschieden werden, und betreffen nur Handlungen, den Willen und dadurch auch die handelnden Personen. In Beziehung auf diese Begriffe des Guten und Bösen giebt es dann auch Kategorien der Freiheit, durch die, als Bestimmungen einer freien Willkühr, das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseyns einer durch das moralische Gesetz gebietenden Vernunft unterworfen wird.

Ob dann eine Handlung, die wir in der Sinnlichkeit verrichten sollen, der Fall der Regel sey, das entscheidet die praktische Urtheilskraft. Sie findet bei ihrem Geschäfte keine Schwierigkeit, weil es sich nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema des Gesetzes selbst handelt.

Der einzige subjective Bestimmungsgrund, Triebfeder, des Willens kann und darf nur das moralische Gesetz seyn; dieses aber kommt dadurch aus sich heraus, daß es ein moralisches, a priori erkennbares, Gefühl wirkt, welches die Sittlichkeit selbst ist, subjectiv als Triebfeder betrachtet. —

So löst Kant das praktische Problem ganz auf dieselbe Weise, wie das theoretische, nur in umgekehrter Ordnung. Wie der Wille zum Entschluß komme, erfahren wir nicht. Die weitern in der praktischen Vernunft behandelten Gegenstände können wir übergehen.

VII.

Wie ist objective Zweckbestimmung möglich? [1])

Daß die Dinge in der Welt, sagt Aristoteles, schön und zweckmäßig theils sind, theils werden, davon ist es nicht wahrscheinlich, daß Feuer, Erde und dergleichen die Ursache sind, auch wiederum nicht wohlgerathen, dem Zufalle so großes Werk anzuvertrauen; und er macht seinen Vorgängern mit Recht den Vorwurf, die Aufsuchung dieses Prinzipes zur Nebensache, nicht zum Mittelpunkte ihrer Forschung gemacht zu haben. In der That, wenn die Philosophie Wissenschaft der Prinzipien ist, das Prinzip aber dasjenige, was die Dinge ihrem Wesen und Daseyn nach bestimmt, so kann nur diejenige Philosophie darauf Anspruch machen, wahrhafter Objectivität theilhaftig zu seyn, welche uns den harmonischen Zusammenhang der Wesen, dasjenige Prinzip aufdeckt, wodurch einem jeden Dinge in der Welt eine Stelle im Ganzen angewiesen, wodurch uns gleichsam der Vorhang vor der Schöpfung weggenommen, der Plan enthüllt wird, nach welchem die Welt geschaffen worden. Ohne bis zu diesem Mittelpunkte vorgedrungen, das Centrum der Wesen erforscht zu haben, bleibt all unser Wissen Stückwerk, ein Gebähren von Traumvorstellungen, ewige Halbheit. Ohne aus diesem Lebensmittelpunkte zu fließen, ist es auch nicht möglich, daß ein gesundes und kernhaftes sittliches Leben, ächte Religiosität und wahre Freiheit erblühe; denn wie sollte der Mensch sich nach seinem Zwecke erfassen, erfaßt er denselben nicht so, wie er ihm von dem Wesen-Urheber verliehen, erfaßt er sich nicht als Glied in der Totalität der Wesen aus dem Mittelpunkte des Zusammenhanges mit allen andern? Wenn nun die Vernunft dem Menschen gegeben ist, daß er mit Freiheit seine Handlungen seinem absoluten Zwecke nach bestimme, welches kann die Regel derselben, welches das Prinzip seiner Zurechnungsfähigkeit seyn, als eben jenes Gesetz, wodurch ihm seine Stelle im Ganzen angewiesen ist? Es ist

---

1) Ich betrachte hier nur den zweiten Theil der Urtheilskraft, worin eben der Zweckbegriff als Erkenntnißprinzip zur Sprache kommt. Kant hat, durch eine Analogie und Verwandtschaft verleitet, fälschlich die Kunstzweckmäßigkeit mit ihr in Verbindung gebracht.

eben nicht nöthig, daß Jedermann auf wissenschaftliche Weise dieses Prinzip erforscht habe, sondern es wird eine Weise geben, wie es sich auch für den ungebildetsten Verstand mit apodiktischer Gewißheit aufdringt; wenn aber die Wissenschaft die Gesetzgeberin des Lebens ist, wenn sie die Regeln bestimmt, nach welchen dasselbe in allen seinen Sphären eingerichtet seyn muß, wofern es wohlgestaltig, ächt und der Wahrheit gemäß seyn soll, so muß die Erforschung dieses absoluten Weltgesetzes ihre höchste, ja einzige Aufgabe, so kann dieses Prinzip allein der Maaßstab seyn, nach dem alle ihre Urtheile gefällt seyn müssen, wenn sie auf Wahrheit, Gerechtigkeit und objective Nothwendigkeit Anspruch machen wollen. An diesem absoluten Prinzipe der Wahrheit ihre Aufgabe, an ihm das Prinzip ihrer Entscheidungen zu haben, giebt der Philosophie absolute Würde, giebt ihr gesetzgebende und richterliche Gewalt, macht sie zur Königin der Wissenschaften.

Was den Menschen von allen geschaffenen Wesen unterscheidet und ihn zu einem Ebenbilde der Gottheit macht, das ist sein Vermögen, seine Handlungen mit Freiheit bestimmen, nach einem absoluten Prinzipe entscheiden zu können. Eine Entscheidung nach einem Prinzipe aber ist ein Urtheil. Das Urtheil ist daher das Wesen der Freiheit und das Prinzip desselben das Gesetz, wodurch einem jeden Wesen seine Stelle in der Totalität des Ganzen, einem jeden sein wesentlicher Gehalt und dem Menschen als sein Antheil die Freiheit zugetheilt worden ist. Das Prinzip der Freiheit, das Prinzip des Urtheils, das Prinzip aller daseyenden Dinge ist somit eines und dasselbe, es ist das höchste Weltgesetz.

Ist es nun möglich, dieses absolute Gesetz der Wahrheit a priori zu bestimmen? Welche Antwort wird, oder vielmehr, welche Antwort muß Kant auf diese Frage geben? Er hat sie uns bereits vorgetragen als Resultat der transcendentalen Dialektik. Die Ideen, Zweckbegriffe, sind nur regulative Prinzipien, den Verstand bei seinen Forschungen zu leiten, die Mannigfaltigkeit seiner in der Erfahrung zusammengerafften Erkenntnisse systematisch zu ordnen. Die Ideen sind Reflexionsgesetze, die zwar nicht ohne Nutzen, aber doch ohne objective Gültigkeit sind. Die Ursache, warum Kant diese Theorie von Neuem vortrug,

war die Wiedererweckung des Spinozismus durch Jacobi, wodurch diese Zweckbegriffe zur Sprache gebracht und, wie sie es auch verdienen, zu einer solchen Bedeutung erhoben wurden, daß sie die Lebensfrage der Philosophie wurden. Bei dieser neuen Behandlung trägt aber Kant seine Theorie nicht mehr bloß als Resultat einer negativen Kritik, sondern als positive Lehre vor, und zwar nun nicht mehr den logischen Schematismus der Vernunftschlüsse als Prinzip der Orientirung zu Grunde legend, sondern indem er nach dem Prinzipe der Urtheilskraft, dem gemeinschaftlichen Quellpunkte aller forscht.

Die Frage, um deren Auflösung es sich also handelt, ist, wie kommt Zweck in die Welt? Nichts wäre leichter und zugleich belehrender, als das Kant'sche System von diesem Punkte aus mit sich selbst in Widerspruch zu setzen und die verschiedenen Theile an einander sich aufreiben zu lassen, hätten wir es mit ihm allein oder auch nur mit einer Geschichte der neuern Philosophie überhaupt zu thun. Hier können wir dasselbe nur betrachten, in wie ferne es die Grundlage der folgenden Philosophien geworden, und in diesen sich demnach aus seinen Auflösungen die Probleme gestalteten.

Der Inhalt der Urtheilskraft ist nun zwar, so weit er hier zur Betrachtung kommt, wie bereits bemerkt worden, in der transcendentalen Dialektik vorgekommen; allein da es sich hier um das wichtigste Prinzip der ganzen Philosophie handelt, das Prinzip der Specification der Naturdinge nämlich, so ist es von der höchsten Wichtigkeit, die positive Auflösung kennen zu lernen, die Kant von diesem Problem giebt; denn nur wer hier über ihn hinaus ist, steht in That und Wahrheit höher als er.

Wir haben, sagt Kant, nach transcendentalen Prinzipien guten Grund, eine subjective Zweckmäßigkeit, Zusammenstimmung der Naturproducte mit unserer Fassungskraft, schöne Formen der Natur zu erwarten. Daß aber die Naturdinge einander als Mittel zu Zwecken dienen und ihre Möglichkeit durch diese Art der Causalität erst hinreichend bestimmt wäre, dieß anzunehmen, haben wir keinen Grund; denn wie Zwecke, die nicht die unsrigen sind und die auch der Natur, die wir nicht als intelligentes Wesen annehmen, nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetz-

mäßigkeit derselben ausmachen können oder sollen, läßt sich a priori gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Das ist die naive Antwort auf unsere Frage, die Kant giebt. Aber nun sind die Zweckvorstellungen doch einmal vorhanden, können wir sie denn irgendwozu gebrauchen? O ganz gewiß! Zum Reflectiren, als problematische Begriffe die Nachforschung zu leiten, ohne uns anmaßen zu wollen, nach ihnen die Natur zu erklären. Sie sind doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen unter Regeln zu bringen. Sind diese Ideen daher auch nicht constitutive Prinzipien, so können wir sie doch als regulative, als Leitfäden bei der Beurtheilung der Erscheinung benutzen.

Was aber mehr sagen will, als alles Bisherige, ist, daß gewisse Naturproducte sich ohne ein materiales Prinzip der Zweckmäßigkeit für uns wenigstens gar nicht erklären lassen. Dieß sind nämlich die organischen.

Daß ein Ding nur als Zweck möglich sey, dazu wird erfordert, daß seine Form nicht nach bloß mechanischen Naturgesetzen, durch Anwendung des Verstandes auf die Gegenstände der Sinnlichkeit erkannt werden kann und die Zufälligkeit dieser Form die Vernunft als ein Vermögen nach Zwecken zu handeln (als Willen) vorausgesetzt. Ein Ding nun existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in verschiedener Beziehung) Ursache und Wirkung ist, worin eine Causalität liegt, die mit bloßen Begriffen der Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden werden kann, aber auch in diesem Falle zwar ohne Widerspruch gedacht, jedoch nicht begriffen werden kann. Zu einem solchen Naturzwecke daher, der als nexus finalis, d. h. als Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen vorgestellt werden soll, ist es nöthig, daß die Theile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, nach einer Idee a priori bestimmt werden müssen und daß die Theile sich dadurch zu einer Einheit verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. In einem solchen Naturproducte wird ein jeder Theil, so wie er durch alle übrigen da ist, auch um der andern willen und des Ganzen existirend, als ein hervorbringendes Organ, gedacht, und nur darum wird ein solches Product, als organisirtes und sich organisirendes Wesen, ein Naturzweck genannt, in ihm ist Alles Zweck und wechselseitig

auch Mittel, nichts umsonst, zwecklos oder einem blinden Mechanismus zuzuschreiben. Dieses Prinzip der Zweckmäßigkeit nun, nach welchem wir die Materie als organisirt betrachten, führt uns nothwendig auf die Idee der gesammten Natur, als eines Systems nach der Regel der Zwecke, der nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft untergeordnet werden muß. Alles in der Welt ist irgendwozu gut; Nichts umsonst; und das Beispiel der organischen Producte berechtigt, ja verpflichtet uns, von der Natur und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.

Aber, wohlgemerkt! dieses sind darum nicht Prinzipien der bestimmenden, sondern der reflectirenden Urtheilskraft, sie sind nicht constitutiv, sondern nur regulativ, sie sind nur Maximen und haben gar keine objective Gültigkeit.

Man sieht, das Resultat ist kein anderes, als das in der Kritik der reinen Vernunft, als Resultat der Betrachtung der Ideen, bereits vorgetragene, daß nämlich diese keine objective, sondern nur subjective, keine constitutive, sondern nur regulative Bedeutung haben.

Kant fügt dieser Betrachtung noch einige andere, in anderer Hinsicht wohl der Berücksichtigung würdige, auch geistreiche und geniale Gedanken bei, die wir bei unserer Absicht jedoch ohne Schaden übergehen können. — Wenn aber Kant irgendwo der Lösung seines Problemes, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? nahe stand, so ist es bei der Aufgabe, das Prinzip der Urtheilskraft zu erforschen; „denn obgleich, sagt er, eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem erstern zu dem letztern kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann; so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze gegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme."

Fichte.

Die Kant'sche Philosophie, so wie wir im Vorangehenden sie ihren Hauptmomenten nach dargestellt haben, ist nun die Grundlage, auf der das ganze Gebäude der neuern Speculation errichtet wurde. Kant hat dazu durch die Kritik den Boden geebnet, den Plan architektonisch entworfen und alle Bestandstücke bestimmt, welche in die Ausführung aufgenommen werden sollten. So ist er der Vater der neuern Philosophie geworden, zunächst und unmittelbar freilich nur für Deutschland, mittelbar aber auch fürs Ausland, wo erst später die Revolution sich durch eine Epigenesis erzeugte und zum Theil noch erzeugt. Alle seit Kant hervorgetretenen Systeme schließen sich mittelbar oder unmittelbar, in größerer oder geringerer Umfassung des Ganzen an das von Kant gelegte Fundament an, sind so gleichsam nur Aeste und Verzweigungen des einen und selben Stammes. Freilich sind im Verlaufe der Entwickelung auch noch neue Bildungselemente in den Proceß mit aufgenommen worden, aber sie haben keine neuen Gestalten, sondern nur Modificationen, Formbestimmtheiten erzeugt. Das eine wesentliche dieser neuen Bildungselemente und das allein uns auf unserm Wege begegnet, ist der Spinozismus, und die Vereinigung desselben mit den Kant'schen Prinzipien geschah durch Schelling. Allein, so wesentliche Anknüpfungspunkte auch die kritische Philosophie dem Spinozismus darbietet, so wäre doch eine unmittelbare Vereinigung unmöglich gewesen, ohne eine vorangegangene Modification beider Systeme. Diese wurde für den Kriticismus durch Fichte, für den Spinozismus durch Jacobi erzeugt. Obgleich nun zwar die Wiedererweckung des Spinoza auf die Bildung des Fichte'schen Systemes nicht ohne Einfluß gewesen war, so ist dieser Einfluß doch noch nicht zum wesentlich bestimmenden Elemente erwachsen, so daß er für unsern Zweck unbeachtet bleiben kann.

Fichte hat weder ein eigenes philosophisches System, von neuen Prinzipien aus, gegründet, noch auch diese Absicht gehabt. Er war „innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen könne, an der Kant, beson-

ders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Gränze des endlichen Wissens angegeben hat." Er wußte, „daß er nie etwas würde sagen können, worauf nicht schon Kant mittelbar oder unmittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe" [1]). Die eigentliche Absicht Fichte's war, Kant zu systematisiren, und er hielt seine Philosophie daher für „ächten durchgeführten Kriticismus." Eine Systematisirung der Kant'schen Philosophie allein würde aber freilich keine Annäherung zum Spinozismus herbeigeführt haben; denn Kant selbst hatte seine Kritik nur als eine „Propädeutik" zu einem künftigen Systeme bearbeitet; um den Kriticismus für die Lehre des Spinoza fähig und empfänglich zu machen, war eine besondere Art von Systematisirung erforderlich. Nach Fichte hat eine Wissenschaft systematische Form, wenn alle Sätze in ihr in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen und sich in ihm zu einem Ganzen vereinigen [2]). Zu diesem Ziele wurde Fichte hingeleitet durch die Bemühungen Reinhold's, der ebenfalls einen solchen höchsten Grundsatz, aus dem Alles mit Evidenz abgeleitet werden könnte, zu erforschen suchte. So innig daher Fichte von der unübertrefflichen Genialität des Kant'schen Geistes überzeugt war, so gewiß war er auch, daß nach ihm der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's. Er habe daher, sagt er, nichts weiter nöthig gehabt, als die Kant'sche Entdeckung mit der Reinhold'schen zu verbinden [3]).

Hier nun ist der Punkt, auf den es bei unserer ganzen folgenden Untersuchung ankömmt; denn das Unternehmen, Alles aus einem höchsten Grundsatze abzuleiten, führt nothwendig zur Identitätsphilosophie; da der höchste aller Grundsätze der Grundsatz der Identität ist. Ich werde bei der Kritik des Schelling'schen Systemes dieses Unternehmen bis in sein Centrum aufzuhellen versuchen. Hier werden einige Bemerkungen hinreichen, um den Gang der Entwickelung bis dahin zu begreifen.

---

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. Vorrede S. V.

2) Ebendaselbst S. 10.

3) Fichte's Leben und Briefwechsel. Theil II. S. 228.

Alle Grundsätze, welche selbst nicht schon Folgerungen sind, d. h. alle ersten Grundsätze sind nothwendig analytische Sätze, weil sie die Gewißheit ihrer Wahrheit in sich selbst haben müssen. Der höchste aller Grundsätze ist daher der Grundsatz der Identität, idem est idem, von dem selbst der des Widerspruchs abgeleitet werden kann; denn, um zu sagen, A sey nicht non A, muß vorausgesetzt werden A = A. Aus diesen Grundsätzen selbst kann nun freilich niemals ein Mißbrauch erwachsen; auch kann ihre Anwendung zwar unrichtig seyn, allein dann kann höchstens nur ein Schein des Schließens entstehen, niemals aber ein in seinen Prinzipien irriges System. Dieses kann nur daraus erwachsen, das Grundsätze zu Prinzipien gemacht werden.

Grundsätze und Prinzipien sind verschieden: denn Grundsätze sind analytische, Prinzipien aber sind synthetische Sätze; Grundsätze sind unmittelbar durch sich selbst gewiß, Prinzipien sind erschlossene Begriffe, Ideen; Grundsätze muß man haben, Prinzipien erforschen. Auf der Verwechselung von beiden beruht die berühmt gewordene Schwierigkeit des Anfangs. Ist der Anfang Prinzip, wonach forscht ihr noch? „Nach der Art und Weise, wie die Dinge mit dem Prinzipe zusammenhängen!" Also nach der Ursache, dem Prinzipe der Dinge, und da dieses Prinzip jenes erste Prinzip mit den Dingen verbindet, nach dem Prinzipe des Prinzips, welches wohl ein unsinniges Unterfangen ist. Das Prinzip kann niemals der Anfang seyn, weil, um zu wissen, daß es Prinzip ist, schon eine Untersuchung vorangegangen seyn muß, die dieses Wissen erzeugte. Die Alten haben diese Schwierigkeit wohl gekannt; wer damit unbekannt ist, mag sie bei Platon im Menon und Philebus, bei Aristoteles in den Anal. post. und im Buche Γ der Metaphysik kennen lernen.

Das Unternehmen, Alles aus einem Grundsatze abzuleiten, läugnet daher jedes andere Prinzip als das, welches Anfang seyn kann, somit jeden Uebergang, geht nach dem Gesetze der Identität fort und ist nothwendig Identitätsphilosophie, deren oberster Grundsatz ist: ex nihilo nihil; es giebt keinen Uebergang. Die beiden absoluten Formen, in denen diese Philosophie allein existiren kann, sind: absoluter Realismus und absoluter Idealismus; Seyn = Denken, Denken = Seyn. Beide aber sind

schlechthin identisch: Ideal=Realismus. Von diesen beiden Formen muß man den Materialismus, welchem das Denken ein Accidens des Seyns, und den empirischen Idealismus unterscheiden, dem das Seyn ein Accidens des Denkens ist.

Das Gesagte wird nun die Aufgabe deutlich machen, die sich Fichte stellt, wenn er sagt, daß, um der Wissenschaft systematische Form zu geben, man alle ihre Sätze aus einem Grundsatze begreifen müsse, daß der Grundsatz der Wissenschaftslehre selbst und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens schlechterdings keines Beweises fähig sey, daß er also, da er die Grundlage aller Gewißheit abgeben soll, in sich selbst, um sein selbst willen und durch sich selbst gewiß seyn müsse; daß alle andern Sätze nur eine mittelbare und abgeleitete, er aber eine unmittelbare und schlechthinnige Gewißheit habe; daß die Wissenschaftslehre ein in sich vollendeter Kreislauf, eine absolute Totalität sey, in der Eines zu Allem und Alles zu Einem führe; daß die Wissenschaft als ein System vollendet sey, wenn sich kein Satz weiter ableiten lasse, das positive Merkmal davon aber dieß, daß der Grundsatz, von dem ausgegangen worden, auch letztes Resultat sey[1]). Anfang und Ende nämlich sind darum identisch, weil in der That nicht über den Anfang hinausgegangen wird.

Um aber zu einem Identitätssystem sich gestalten zu lassen, dazu war die Kant'sche Philosophie, so wie sie vorlag, noch nicht tauglich; denn obgleich Kant, wie wir gesehen haben, ebenfalls den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, vom Dinge an sich zur Erscheinung verneinte, so läugnete er ihn doch nicht. Kant's Negative war kritisch und skeptisch, nicht dogmatisch, wie die Fichte'sche und mehr noch die Schelling'sche. Kant ließ den Ideen noch „problematische" Bedeutung, er erklärte sich stets bereit, die Waffen der Kritik niederzulegen, sobald ihm Jemand die Vermittelung aufzeigen würde, ja, Kant war in seinem Gemüthe überzeugt von der Realität derselben, er schob die Ursache, daß wir sie nicht erkennen, nur auf die Schwäche des menschlichen Verstandes.

---

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 15—20. 36—37.

Kant mußte auch, obschon er sie nicht beweisen konnte, doch diese Realität behaupten wegen der Freiheit des Willens, die mit der Aufhebung dieser Ideen fällt.

Das Ding an sich nun kommt in der Kant'schen Kritik auf doppelte Weise vor, einmal nämlich als dasjenige, was unserer Anschauung die Erscheinungen liefert, fürs Andere als die transcendentale Idee. Beide Daseynsweisen desselben mußten aber zugleich fallen; denn die Idee hat keine Bedeutung mehr, wenn sich gar kein Gegenstand für sie denken läßt. Diese Dinge an sich nun brachte Fichte dadurch weg, daß er sie für bloße Gedanken erklärte: „So lange, sagt er, Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindungen ab von einem Eindrucke des Dinges an sich, oder, daß ich seiner Terminologie mich bediene, die Empfindung sey in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transcendentalen Gegenstande zu erklären: so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für ein Werk des Zufalls halten, als für das eines Kopfes." Kant gab die verlangte Erklärung mit dem Gebete: „Gott möge ihn vor seinen Freunden bewahren; denn gegen seine Feinde wolle er sich schon selbst vertheidigen."

Durch diese Wegschaffung blieben nur noch die bloßen Gedankenformen der Kategorien übrig, deren System im Theoretischen die Grundsätze der Wissenschaft bildeten, im Praktischen aber zu einer moralischen Weltordnung wurden, die als ewige Nothwendigkeit, die Masse der Erscheinungen beherrschend, allein das Wesenhafte darin ausmacht. So war aus der Vernunftkritik ein formaler Spinozismus herausgebracht. Den Inhalt zu dieser Form lieferte Jacobi durch die Wiederbelebung des Spinoza, „über dessen Leichnam sich nun ein Streit erhob, wie jener über den Leichnam des Moses zwischen dem Erzengel und Satanas."

Um nun, nachdem dieses Hinderniß beseitigt war, die Kant'sche Philosophie zu einem Systeme nach dem angegebenen Standpunkte zu verarbeiten, entwickelte Fichte zunächst drei Grundsätze, die, wenigstens zum Theil, von einander unabhängig seyn sollen, die aber in der That, wie wir sogleich sehen werden, nur

verschiedene Ausdrucksweisen des Satzes der Identität sind und in die Behauptung zusammenfließen, um mich der Worte Schelling's zu bedienen: „Das Ich ist Alles."

1) „Der absolut erste, schlechhin unbedingte Grundsatz alles menschlichen Wissens läßt sich nicht beweisen und bestimmen. Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen des Bewußtseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zu Grunde liegt und allein es möglich macht." Um diesen Satz klar zu machen, geht Fichte von dem logischeu Satze der Identität aus, „von dem aus der Weg zu unserm Ziele am kürzesten ist." „Den Satz **A** = **A** giebt jeder zu, man anerkennt ihn für völlig gewiß. Man setzt aber durch diese Behauptung nicht, daß **A** sey, sondern wenn **A** sey, so sey **A**. Es ist also nicht die Frage nach seinem Gehalte, sondern seiner Form; es ist also nur der nothwendige Zusammenhang zwischen diesem Wenn und So, der schlechthin und ohne allen Grund gesetzt wird. Dieser Zusammenhang sey **X**, so ist dieses **X** wenigstens im Ich und durch das Ich gesetzt. Ob und wie überhaupt **X** gesetzt sey, wissen wir nicht, aber es ist, wenigstens in so fern jener Zusammenhang gesetzt wird, **A** in dem Ich und durch das Ich gesetzt, so wie **X**; wenn daher **A** im Ich gesetzt wird, so ist es gesetzt oder — so ist es. Es wird demnach durch das Ich vermittelst **X** gesetzt, **A** sey für das urtheilende Ich, schlechthin und lediglich kraft seines Gesetztseyns überhaupt, d. h. es wird gesetzt, daß im Ich etwas sey, das sich stets gleich, stets ein Ein und dasselbe sey, und das schlechthin gesetzte Ich läßt sich auch so ausdrücken Ich = Ich." Der langen Rede kurzer Sinn ist, daß, was überhaupt in mein Bewußtseyn kommen soll, das Mannigfaltige der Anschauung, eine nothwendige Beziehung auf das „Ich denke" haben muß, weil sonst etwas in mir vorgestellt würde, was nicht gedacht werden kann, welches ein analytischer Satz ist.

„Durch diese Operation sind wir unvermerkt zu dem Satze: Ich bin, als einer Thatsache, aber noch nicht als einer Thathandlung gekommen. **X** ist schlechthin gesetzt, das ist Thatsache des empirischen Bewußtseyns, nun ist **X** gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt. Der Satz: Ich

bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung, als der Satz A ist A; denn dieser setzt voraus, daß A gesetzt sey, jener aber gilt unbedingt und schlechthin; denn er ist gleich dem Satze X. Der Satz „Ich bin" ist bis jetzt nur auf eine Thatsache gegründet und hat keine andere Gültigkeit. Soll der Satz A=A oder bestimmter dasjenige, was in ihm schlechthin gesetzt ist, X nämlich, gewiß seyn, so muß auch der Satz „Ich bin" gewiß seyn. Nun ist es Thatsache des empirischen Bewußtseyns, daß wir genöthigt sind, X für schlechthin gewiß zu halten, mithin auch den Satz: Ich bin, auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseyns, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey," d. h., wie Kant sagt, das „Ich denke" muß alle meine Vorstellungen, worunter Kant auch Urtheile, Schlüsse u. s. w. verstand, begleiten können. „Gehn wir auf den Punkt zurück, von dem wir ausgingen. Durch den Satz A=A wird geurtheilt. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewußtseyns ein Handeln des menschlichen Geistes. Diesem Handeln liegt etwas auf nichts Höheres Gegründetes, nämlich X = Ich bin, zu Grunde, demnach ist das schlechthin Gesetzte und auf sich selbst Gegründete Grund alles Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter. Das Setzen des Ich ist also die reine Thätigkeit desselben, d. h. das Ich sey, weil es sich gesetzt habe, und dieß macht es denn klar, in welchem Sinne wir das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich's als absoluten Subjects. Das Ich nämlich als absolutes Subject ist dasjenige, dessen Sein oder Wesen bloß darin besteht, daß es sich selbst als seyend setzt. So wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich, und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich." Der ganze Inhalt dieses ersten Grundsatzes ist der identische Satz, daß ohne Denken nicht gedacht werden könne, welchen Kant mit Recht als einen analytischen ausgesprochen hat. Die Bemühung, ihn zu beweisen, war daher überflüssig, weil er die absolute Forderung enthält, ohne welche überhaupt nicht nur nicht gedacht, sondern auch nicht gesprochen werden kann. Aristoteles, der denselben Satz in seiner andern Form, als das Prinzip des Widerspruchs nämlich aufge-

stellt hat, sagt daher mit Recht, daß man ihn positiv oder demonstrirend nicht beweisen könne, wenn aber Jemand ihn läugne, so könne man ihn ad absurdum führen. Auch Fichte will diesen Satz eigentlich nicht beweisen, sondern nur klar machen, nachweisen, daß ohne ihn nicht gedacht werden könne, was nicht nöthig gewesen ist. Wie nun kommt Fichte von diesem Satze weiter?

2) „Der zweite, seinem Gehalte nach bedingte Grundsatz, sagt Fichte, könne ebenfalls nicht bewiesen, noch abgeleitet werden. Er geht daher wieder von einer Thatsache des empirischen Bewußtseyns aus, um darauf hinzuführen. Der Satz — A nicht = A wird ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt." Dies ist, beiläufig bemerkt, nicht richtig; denn Heraklit und die Sophisten läugneten ihn und behaupteten das Gegentheil. „Sollte aber dennoch," sagt Fichte, „ein solcher Beweis möglich seyn, so könnte er nicht anders als aus dem Satze A = A geführt werden, ein solcher Beweis aber sey unmöglich. Denn setze das Aeußerste, daß der aufgestellte Satz dem Satze — A = — A, mithin — A, irgend einem im Ich gesetzten Y völlig gleich sey, und er nun so viel heiße als: Wenn das Gegentheil von A gesetzt ist, so ist es gesetzt, so wäre hier der gleiche Zusammenhang (= X) schlechthin gesetzt, wie oben, und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, sondern es wäre dieser Satz selbst." Daß ein solcher Beweis möglich sey, haben wir oben gezeigt. Indem Fichte zeigen will, daß ein solcher Beweis unmöglich sey, begeht er einen Trugschluß, indem er mit seinem „Setze das Aeußerste u. s. f." ganz und gar von der Sache abweicht. Auch Aristoteles beweist diesen Satz, nämlich negativ, dadurch, daß er zeigt, daß derjenige, welcher behauptet, wenigstens etwas sagen müsse, also ein idem est idem setze. „Die Frage, sagt Fichte: ist denn und unter welcher Bedingung der Form der bloßen Handlung ist denn das Gegentheil von A gesetzt? bleibt gänzlich unberührt. Diese Bedingung, meint er, sey es, welche sich vom Satze A = A müßte ableiten lassen, wenn der Satz selbst ein abgeleiteter seyn sollte, aber eine dergleichen Bedingung könne sich aus ihm gar nicht ergeben." Worüber auf das zu verweisen, was von uns früher bei Gelegenheit der Frage, wie synthetische Urtheile a priori mög-

lich sind, erörtert worden, so wie auf die dort angeführte Stelle des Aristoteles. „So gewiß demnach unter den Thatsachen des Bewußtseyns der Satz — A nicht = A vorkomme, so gewiß komme unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen vor, und dieses Entgegensetzen sey seiner bloßen Form nach eine schlechthin mögliche, unter keiner Bedingung stehende, durch keinen höhern Grund begründete Handlung. Durch diese absolute Handlung werde das Entgegengesetzte, in so fern es Entgegengesetztes ist, (als bloßes Gegentheil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegentheil, in so fern es das sey, sey schlechthin kraft einer Handlung des Ich und aus keinem andern Grunde. Die Handlung des Entgegensetzens sey aber in anderer Rücksicht auch bedingt, denn solle irgend ein — A gesetzt werden, so mußte auch ein A gesetzt seyn," d. h. wie wir oben gesagt haben: der Satz der Identität werde vorausgesetzt. „Ob überhaupt eine Handlung möglich sey, hänge von einer andern Handlung ab, die Handlung sey demnach der Materie nach bedingt, der Form nach aber in Bezug auf das Wie unbedingt," was falsch ist, da gerade der Unterschied nur möglich ist, in so fern die Identität statt findet. Der Satz ist demnach eben so sehr seiner Form als seinem Inhalte nach bedingt, weil er nur möglich ist dadurch, a) daß A gesetzt ist, und b) daß A mit sich identisch ist. Bis jetzt, fährt Fichte fort, sey von der Handlung, als bloßer Handlung, von der Handlungs-Art geredet worden, er geht zum Producte derselben = — A über. „Wir können, sagt er, im — A abermals Zweierlei unterscheiden, die Form und die Materie desselben; durch die Form wird bestimmt, daß es überhaupt ein Gegentheil sey; dadurch, daß es einem bestimmten A entgegengesetzt ist, hat es Materie. Die Form von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin, es ist ein Gegentheil, weil es Product eines Entgegensetzens ist, die Materie durch A, es ist nicht, was A ist, und sein ganzes Wesen besteht darin, daß es nicht ist, was A ist. Es ist ursprünglich nichts gesetzt als das Ich und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseyns vorkommt: so gewiß wird

dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich." Dasjenige, was Fichte sagen will, ist, was wir oben weitläufig erörtert haben, daß der reine Actus der Spontaneität des Denkens nicht sey, ohne daß es sich einen Gegenstand in der reinen Anschauung giebt, oder wie Aristoteles es ausgedrückt hat, daß der Verstand nicht wirklich sey, bevor er denke. Dieser Satz aber ist identisch mit dem, daß nichts gedacht werden könne, als in Bezug auf das: Ich denke. In diesem liegt Satz und Gegensatz und es bedurfte nicht dieser weitläufigen Entwickelung, um denselben klar zu machen. Fichte verwirrt die ganze Sache dadurch, daß er von einer Thatsache des empirischen Bewußtseyns ausgeht, dem Denken einen empirischen Gegenstand giebt, welcher natürlicher Weise auch nur einem empirischen entgegengesetzt seyn kann, dem **A** sein — **A.** Es handelte sich ja aber nicht um die Gegenstände, welche in der Empirie vorkommen mögen, sondern um die reinen Gesetze des Denkens. Die beiden von Fichte aufgestellten Sätze sind daher nur Einer, nämlich der, daß durch das: Ich denke, ein Absolutes gesetzt sey, von dem das Ich mit Allem, was der Anschauung gegeben werden mag, abhängt. Jacobi hat denselben Satz, den Fichte hier in zwei zerspaltet, sehr trefflich in der **VII.** Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza auf folgende Weise auseinandergesetzt: „Ich nehme den ganzen Menschen, sagt er, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten, zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und mit dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbe, ja noch eine größere Gewißheit, als wir von unsrem eignen bedingten Daseyn haben." In diesen wenigen Worten ist die ganze Sache erschöpft, um die sich Fichte mit so vieler Breite vergeblich bemüht. Sie ist ein Factum, das mit dem Ich denke gegeben ist, bedarf keiner weitläufigen Erörterung, wodurch nur Verwirrung entstehn kann. Wer nicht denkt, sagt Aristoteles, der gleicht einer Pflanze, mit dem ist nicht zu streiten. Die Frage, um die es sich handelt, ist eigentlich diejenige, die aus diesem Factum erwächst, nämlich, wie das Ich mit dem

Denken, das Bedingte mit dem Unbedingten, das Endliche mit dem Unendlichen zusammenhange. Giebt es eine Vermittlung oder giebt es keine? Dieß ist die eigentliche Aufgabe, und wie sie gelöst werden soll, stellt Fichte in seinem dritten Grundsatze dar.

3) „Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz. Mit jedem Schritte nähern wir uns dem Gebiete, wo sich Alles erweisen läßt. Im ersten Grundsatze sollte und konnte gar nichts erwiesen werden, im zweiten ließ zwar die Handlung des Entgegensetzens sich nicht ableiten, aber wurde sie nur ihrer bloßen Form nach unbedingt gesetzt, so war streng erweislich, daß das Entgegengesetzte = Nicht-Ich seyn müsse. Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er nicht wie der zweite dem Gehalte, sondern vielmehr der Form nach, und nicht wie jener von Einem, sondern von zwei Sätzen bestimmt wird.“ Um über den Werth dessen, was Fichte in diesem dritten Grundsatze darzulegen im Begriff ist, entscheiden zu können, ist es nöthig, daß man sich genau die in den beiden vorhergehenden zwei Grundsätzen (welche aber nur Einer sind) vorgetragene Aufgabe vor Augen stelle. Mit dem Satze: Ich denke, ist nämlich die Aufgabe der Philosophie überhaupt als Problem aufgestellt. Denn er enthält das Setzen oder vielmehr Voraussetzen des Absoluten und die Abhängigkeit alles dessen, was in der Anschauung gegeben werden kann, von ihm. Es handelt sich also darum, die Vermittelung des Endlichen mit dem Unendlichen, das Prinzip des Daseyns aller weltlichen Dinge zu finden. Dadurch, daß Fichte den Satz der transcendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns als den bloß logischen der Identität bestimmt, hat er jede, nicht nach Identitätsgesetzen fortgehende, d. h. jede ein Drittes setzende Auflösung aufgehoben. Es bleibt ihm daher nur übrig, einen quantitativen Unterschied gelten zu lassen, ein Umstand, der um so mehr bemerkt werden muß, als sich an ihm zeigen wird, daß Schelling auch nicht um ein Jota über die Fichte'sche Auflösung des Problems hinausgegangen ist. Die Weise nun, in der Fichte diesen dritten Satz begründen will, ist folgende: „Der Satz ist der Form nach bestimmt, sagt er, und ist bloß dem Inhalte nach unbedingt, heißt: Die A u f g a b e für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die

zwei vorhergehenden Sätze, nicht aber die Lösung derselben. Die letztre geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft. Wir heben mit einer ableitenden Deduction an, und gehn fort, bis die Unmöglichkeit sie festzusetzen uns zeigen wird, wo wir uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft zu berufen haben.

A) „In so fern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt, denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt, denn es ist entgegengesetzt, aber alles Entgegengesetzte setzt die Identität des Ich voraus, mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, in so fern das Nicht-Ich darin gesetzt ist." In diesem Schlusse sind drei Trugschlüsse. Denn 1) ist das Nicht-Ich nur gesetzt, in so fern das Ich gesetzt ist, und statt daß das Ich durch das Nicht-Ich völlig aufgehoben werde, ist es vielmehr gerade nur dadurch gesetzt, denn das Setzen ist die That der Spontaneität des Denkens; 2) ist das Nicht-Ich nicht im Ich gesetzt, sondern durch dasselbe. Es ist das durch das Ich denke vorausgesetzte Absolute; es findet daher keine Entgegensetzung, sondern vielmehr nur eine Bedingtheit des Ich durch das Setzen des Absoluten statt. 3) Aber gesetzt, es wäre das Nicht-Ich im Ich gesetzt, so würde ja gar nicht die Conclusion folgen, daß mit dem Setzen des Nicht-Ich im Ich das Ich aufgehoben werde; weil ja, um etwas im Ich zu setzen, die Identität des Selbstbewußtseyns zu Grunde liegen muß. „Aber das Nicht-Ich kann nur in so fern gesetzt werden, in wie fern im Ich (im identischen Bewußtseyn) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann." Nicht doch, denn das Nicht-Ich ist zugleich mit dem Ich denke, oder dem identischen Bewußtseyn gesetzt; und wie sollte es auch zugehn, daß im Ich ein Ich gesetzt würde. Es ist hier nicht A und non — A, um das es sich handelt, sondern um die reine Spontaneität des Denkens. „Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewußtseyn gesetzt werden." Nein! denn es wird durch dasselbe vorausgesetzt. „Mithin muß in demselben, so fern das Nicht-Ich gesetzt seyn soll, auch das Ich gesetzt seyn." In diesem Falle wäre ja noch Ein identisches Bewußtseyn außer dem Ich und Nicht-Ich vorhanden, in dem Beide gesetzt würden. „Beide Schlußfolgen sind sich entgegengesetzt und folgen

aus dem zweiten Grundsatze durch Analyse, also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt und hebt sich selbst auf. Aber er hebt sich selbst nur in so fern auf, in wie fern das Gesetzte durch das Entgegengesetzte aufgehoben wird, mithin in wie fern er selbst Gültigkeit hat, d. h. er hebt sich nicht auf." Auch diese Schlußreihe ist unrichtig, denn woher hat denn Fichte bewiesen, daß Ich und Nicht-Ich entgegengesetzt seyen, da ja die Spontaneität des Denkens nur ein Absolutes setzt, und alles in der Anschauung Mögliche eine Beziehung auf dasselbe haben muß. Die Entgegensetzung ist eine ungegründete Voraussetzung. „Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatze so verhält, so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders, denn ist Ich=Ich, so ist Alles gesetzt, was im Ich gesetzt ist. Nun soll der zweite Grundsatz im Ich gesetzt seyn und auch nicht im Ich gesetzt seyn, mithin ist Ich nicht = Ich, sondern = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich." Nimmt man das in der Argumentation Fichte's bereits Auseinandergesetzte zusammen, so ist wohl so viel darin enthalten, daß durch das Ich denke ein Anderes gesetzt sey, welches Fichte das Nicht-Ich nennt, obgleich er die Bestimmung des Zusammenhangs Beider höchst unvollkommen auffaßt, zugleich aber enthält dieselbe den Anfang der Lösung, welche Fichte geben will; denn dadurch, daß Ich und Nicht-Ich entgegengesetzt seyn sollen, wird eine Identität Beider statuirt, die unerwiesen ist und auch nicht statt findet. Wären sie freilich entgegengesetzt, so würde auch folgen, daß sie durch Identität vermittelbar seyen, denn das Identische ist in etwas, das Beiden gemeinsam ist, identisch. Es würde zugleich aber doch daraus hervorgehen, daß es noch ein Drittes gäbe, wodurch der Unterschied in die Identität gesetzt worden; Fichte verwischt die Bestimmungen und schiebt Beiden zu, was nur einem jeden besonders zukommt; schlechthinnige Identität nämlich kann nur von dem durch den Actus der Spontaneität gesetzten Absoluten prädicirt werden, der Unterschied aber fällt allein in das durch dasselbe erst mögliche empirische Ich oder Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist das mannigfaltig Bestimmte, während das Selbst des Bewußtseyns immer gleich und mit sich identisch bleibt. Dieses Selbst aber ist der Actus des Denkens, und die Unterschiede werden wohl durch es, aber nicht in ihm gesetzt. Wir gehn weiter:

B) Sind diese Folgerungen alle richtig, so wird die Identität unseres Bewußtseyns aufgehoben, das einige absolute Fundament unseres Wissens. Dadurch wird die Aufgabe bestimmt. „Es soll nämlich irgend ein X gefunden werden, vermittelst dessen alle jene Folgerungen richtig sein können, ohne daß die Identität des Bewußtseyns aufgehoben werde. Die zu vereinigenden Gegensätze sind im Ich als Bewußtseyn, demnach muß auch X im Bewußtseyn seyn. Ich sowohl als Nicht-Ich sind Producte ursprünglicher Handlungen des Ich und das Bewußtseyn selbst ist ein solches Product, der ersten ursprünglichen Handlung nämlich, welche das Setzen des Ich durch sich selbst ist. Da nun laut obiger Folgerungen die Handlung, deren Product das Nicht-Ich ist, das Entgegensetzen, gar nicht möglich ist ohne X, so muß X selbst ein Product und zwar ein Product einer ursprünglichen Handlung des Ich seyn, und es giebt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes = Y, deren Product X ist." Fichte setzt also im Bewußtseyn ein Bewußtseyn, das sich einen Gegenstand setzt, wodurch es natürlich einen Proceß ins Unendliche geben muß. Wäre in der That das Denken und das Setzen seiner als Absoluten, nicht zumal und zugleich, sondern beides Producte, so müßte freilich zwischen ihnen, wofern sie entgegengesetzt sind, eine Identität statt finden, die ebenfalls durch das Denken gesetzt wäre. Allein da durch die Spontanaität des Denkens nur das Absolute und die Totalität des in der Anschauung Möglichen als von ihm abhängig gesetzt wird, so kann wohl eine Beziehung, nimmer aber, wie aus dem oben Gesagten erhellen wird, eine Identität statt finden. Denn das Endliche hat mit dem Unenendlichen nichts gemein. „Die Form dieser Handlung," fährt Fichte fort, „ist durch die obige Aufgabe vollkommen bestimmt. Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt, gleichgesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Obige Gegensätze sollen in die Identität des Bewußtseyns aufgenommen werden." Freilich wäre dieß der Fall, wären Ich und Nicht-Ich im Bewußtseyn gesetzt und nicht selbst die Möglichkeit des Bewußtseyns auf die absolute Spontaneität des Denkens gegründet. „Wie dieß aber geschehen könne, ist dadurch noch gar nicht bestimmt; es liegt nicht in der Aufgabe. Wir müssen

demnach wie oben ein Experiment machen, und uns fragen: wie lassen A und — A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten und aufheben?" Allerdings ist die Aufgabe bestimmt, und die Art der Lösung angegeben: wenn Ich und Nicht-Ich entgegengesetzt sind, denn Entgegengesetztes ist ja Beziehung des Identischen. „Es ist nicht zu erwarten, daß irgend Jemand die Frage beantworten werde, als: sie werden sich gegenseitig einschränken, mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein Einschränken beider entgegengesetzter durch einander, und X bezeichnete die Schranken." Allerdings, wenn Ich und Nicht-Ich als Realität und Negation, Seyn und Nicht-Seyn bestimmt werden, aber wer giebt denn Fichte die Erlaubniß, Kategorien ohne Beweis anzuwenden? und auf Dinge, die durch dergleichen Kategorien nicht bestimmbar sind? „Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr als das gesuchte X, es liegt nämlich der Begriff der Realität und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Etwas einschränken heißt, die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben; mithin liegt im Begriffe der Schranken außer dem der Realität und der Negation noch der der Theilbarkeit (der Quantitätsfähigkeit überhaupt); dieser Begriff ist das gesuchte X, und durch die Handlung Y wird demnach schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesetzt." Die Kategorien der Qualität sind für Fichte noch zu reich, er läßt deßhalb den substantiellen Gehalt derselben, die Bestimmtheit und Unterschiedenheit nämlich, weg, und setzt sie als bloße Quantitäts-Bestimmungen, so daß nur noch Identität, d. h. Theilbarkeit, wofern ein Verschiednes vorhanden ist, übrig bleibt. Damit ist der Sache geholfen, aller Unterschied ist nur noch ein Plus und Minus des Identischen. „Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt, denn die Handlung Y kann der Handlung des Entgegensetzens nicht nachgehn, d. h. sie kann nicht betrachtet werden als durch dieselbe erst möglich gemacht, da laut obigen Beweises ohne sie das Gegensetzen sich selbst aufhebt. Auch kann sie nicht vorhergehn, denn sie wird bloß vorgenommen, um die Entgegensetzung möglich zu machen, und die Theilbarkeit ist nichts ohne ein Theilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor und

beide sind Eins und eben dasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden; so wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, dem entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt." Das Resultat dieses zweiten Momentes der Beweisführung ist also, daß mit dem Bewußtseyn und als dessen Momente ausmachend (Attribute) ein Ich (Denken) und Nicht-Ich (Ausdehnung) gesetzt werde und zwar als Theile desselben, so daß sie nothwendig sich gegenseitig beschränken, und aller Unterschied nur quantitativ ist. Dieser Satz muß, um des Schelling'schen neuen Blattes willen, besonders beachtet werden, wo wir ihn dann weitläufiger betrachten wollen.

C) „Jetzt haben wir bloß noch zu untersuchen, ob durch die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöst und alle Gegensätze vereinigt sind. Die erste Schlußfolge ist nunmehr folgendermaßen bestimmt: Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern d. h. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist, ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Diesem Satze widerspricht der zweite nicht, insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, muß auch das Ich gesetzt seyn; beide sind überhaupt als theilbar ihrer Realität nach gesetzt." Gewiß, wofern sie noch ein höheres Identisches über sich als ihre Gattung haben; wenn nicht, nicht. „Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffs, kann man von beiden sagen, sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht Etwas, es ist schlechthin, was es ist, und dieß läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelst dieses Begriffs ist im Bewußtseyn alle Realität, und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind Etwas, das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt, ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts, dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt, ist es eine negative Größe." Außer dem, was bereits angeführt worden, leidet der Satz an einem doppelten Fehler; einmal nämlich, weil er nicht zeigt, wie ein Ich und Nicht-Ich in das Ich komme, wenn durch die Thathandlung des Denkens? so ist die Möglichkeit anzugeben gewesen, wie das Denken aus sich selbst herausgehn

könne; und zweitens daran, daß er behauptet, dem absoluten Ich sei nichts entgegengesetzt, was nur insofern wahr ist, als das Entgegengesetzte das Gegentheil bedeutet. Denn dem Absoluten ist in der That das Endliche zwar nicht entgegengesetzt, aber doch von ihm unterschieden gesetzt; und wie und wodurch dieses geschehe, hätte ebenfalls müssen angegeben werden. „Das Ich soll sich selbst gleich und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn, aber es ist sich selbst gleich in Absicht des Bewußtseyns. Das Bewußtseyn ist einig, aber in diesem Bewußtseyn ist gesetzt das absolute Ich als untheilbar, das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt ist, als theilbar, mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich." Ein ganzes Nest von Trugschlüssen. Das Ich nämlich, das selbst gleich ist, ist vielmehr nicht das dem Nicht-Ich entgegengesetzte (wofern nämlich das richtig wäre, was Fichte früher sagte), sondern vielmehr das in beiden Identische, ebenso ist das Bewußtseyn, welches einig ist, gar nicht verschieden von dem Bewußtseyn, welches das „Ich denke" ausmacht und das absolute Ich ist, dem somit auch Ich nicht entgegengesetzt, sondern nur unter dem das dem Nicht-Ich entgegengesetzte Ich enthalten und von ihm begriffen seyn kann. So meint denn Fichte alle Gegensätze vereinigt und daran gleichsam die Probe gegeben zu haben, daß der aufgestellte Satz richtig sey. In der That aber ist er nicht über das Ich denke hinaus und zu einem Unterschiede gekommen; was auch bei dem Unternehmen, Alles aus einem Grundsatze ableiten zu wollen, nicht wohl möglich war.

In diesen drei Sätzen ist der Gehalt der Fichte'schen Lehre dargelegt, deren ganzer Inhalt ist: daß Ich und Denken Eines und dasselbe sind, daß sie in allen Bestimmungen Eines und dasselbe bleiben und daß das höchste aller Gesetze die Identität ist, worüber freilich eine so lange Exposition nicht nöthig gewesen wäre. Das Gesagte wird hinreichen, um entscheiden zu können, ob es Schelling gelungen sei, ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen. Hätten wir eine vollständige Geschichte der Philosophie darzustellen, so würde es auch nöthig seyn, die Darstellung des Systems zu geben, welches Fichte über diesen drei Grundsätzen erbaut hat; allein da

wir die Sache hier nur als Mittel zur Lösung eines Problems betrachten können, so dürfen wir uns des Weitern überhoben halten, da der Inhalt dieses System derselbe ist, den wir bei Kant kennen gelernt, nur mit der Modification, die im Anfang angegeben und wodurch Kant's System zu einem formalen Spinozismus umgestaltet worden, dessen absolutes Gesetz die ewige Weltordnung, Ich=Ich und weiter nichts ist.

Jacobi und die Wiedererweckung des Spinoza.

Es war ein herrlicher Tempel, welchen Leibnitz durch seinen genialen Geist der Metaphysik errichtet hatte. Der Umfang des Wissens und die hohe Art zu denken dieses Mannes schien dazu bestimmt, die zerstreuten Strahlen der Wahrheit endlich in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte zu vereinigen. Er hatte sich mit seiner Betrachtungsweise auf einen so hohen Standpunkt gestellt, daß er die verschiedensten, oft widersprechenden Systeme als Theile eines großen Ganzen, als sich gegenseitig integrirende, in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte gegründete Glieder betrachten konnte. „Die Betrachtung dieses Systems zeigt," sagt er in einem Briefe an Basnage, „daß, jemehr man den Dingen auf den Grund geht, sich desto mehr Vernunft in den meisten der philosophischen Secten enthalten findet. Der Mangel an substantiellem Gehalte in den sinnlichen Dingen, nach den Skeptikern; die Harmonien oder Zahlen, Urbilder und Begriffe der Pythagoräer und Platoniker; das Eins und Alles des Parmenides und Plotin, ohne Spinozismus; die nothwendige Verknüpfung der Dinge nach den Stoikern, vereinbar mit der Spontaneität der andern Schulen, die Vital-Philosophie der Cabbalisten und Hermetisten, die überall Empfindung annehmen; die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker, nebst der mechanischen Erklärung aller besondern Erscheinungen nach dem Demokrit und den Neuern — alles dieses findet man in einem perspectivischen Mittelpunkte vereinigt, der in eben dem

Gegenstande, welcher aus jedem andern Gesichtspunkte verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung aller seiner Theile zeigt. Sectengeist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat sich selbst eingeschränkt, durch die Verwerfung Anderer." 1) So wie nun alle die verschiedenen philosophischen Systeme für Leibnitz nur Manifestationsweisen und Offenbarungsformen, gleichsam Strahlenbrechungen der Einen und selben Wahrheit waren: so erschien ihm auch die Welt, die objective Darstellung dieser Wahrheit, als ein in sich geschlossenes Ganze, als eine Totalität selbstständiger Wesen, von denen ein jedes, je nach seinem Standorte, ein Spiegel des Ganzen wäre. Aller Wechsel und Wandel, alle Veränderung und Bewegung, war ihm nur die Offenbarung der Thätigkeit dieser Wesen und erfolgte nach einer von Ewigkeit unter ihnen bestimmten Ordnung und Harmonie. An der Spitze der Weltwesen, aber von ihnen gesondert, stand ihm Gott, die Urquelle alles Daseyns (la raison suffisante de l'existence de l' Univers), Alles mit Weisheit und Vorsehung ordnend und lenkend. Die Schöpfung und Erhaltung der Welt war die That seiner Wahl; er wählte von den unendlich vielen möglichen Welten die beste. Kein Mangel und Fehl irgendwo. Diese geniale Auffassung des Weltganzen war ein Lichtgedanke, von dem man sich wohl den Anbruch eines neuen Tages der Wissenschaft und Religion versprechen durfte, eine Vereinigung des Philosophen und Theologen zu einem gemeinschaftlichen Ziele, vor Allem aber eine Schutzwehr des Glaubens gegen den Uebermuth des hereinbrechenden Naturalismus. Freilich mußte die geniale Conception, um mit ihrer Würde zugleich die Interessen des Lebens vereinigen zu können, für den gemeinen Verstand faßbar gemacht und als sein eigenthümlichstes und innerstes Wesen ausmachend, aufgezeigt werden. Dieses Geschäft übernahm Wolf.

Was Fichte mit der Kant'schen Philosophie hat vornehmen wollen, das hat Wolf mit der Leibnitz'schen wirklich gethan, er hat sie zu einem Systeme verarbeitet. Fichte ist aber mit Wolf in dieser Hinsicht gar nicht zu vergleichen; denn dieser hat nicht nur, wie Fichte, logische Consequenz, sondern er ist ein reicher,

1) God. Guil. Leibnitzii opp. phil. ed. Erdmann. T. I. p. 153—134.

die ganze Masse des Wissens seiner Zeit in sich vereinigender Geist gewesen, was Fichte nicht war. Wolf kann sich einem Leibnitz ziemlich an die Seite stellen; denn er besaß einen fast gleichen Umfang des Wissens, wie dieser, und wenn er unter ihm steht, rücksichtlich der Genialität der Conception, so übertrifft er ihn an architektonischer und systematischer Consequenz. Durch Wolf nun erhielt die Metaphysik die systematische Gestalt, von der auch noch die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft das Schema im Schattenrisse enthält. Das nämlich, was Kant in dem ersten Theile der transcendentalen Analytik vorträgt, behandelte die Metaphysik auf ihre Weise in der Ontologie, einer Lehre von den Wesensbestimmungen der Dinge. In der Stellung der, wenn man so sagen darf, concreten metaphysischen Disciplinen hat Kant eine prinziplose und gänzlich falsche Veränderung gemacht, indem er die Psychologie der Kosmologie vorangehen ließ. In der Wolf'schen Metaphysik folgte hinter der Ontologie die Kosmologie, welche die Gegenstände behandelte, die Kant den allgemeinen Umrissen nach in dem zweiten Theile der transcendentalen Analytik, der Doctrin der Urtheilskraft, vortrug, wovon er, wie bemerkt worden, eine Anwendung in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft machte und welche Materie er zu einer Metaphysik der Natur vollständig und systematisch zu bearbeiten gedachte. Erst hinter der Kosmologie behandelte die Metaphysik dann die Psychologie oder Pneumatologie. Sie aber so wenig wie Kant versuchte eine Ableitung dieser Wissenschaft aus dem Prinzipe, beide vielmehr gingen von der Reflexion und Tradition aus, Kant von der neuern durch die Engländer eingeführten, die Metaphysik von der schon im Alterthum geläufigen. Den Schluß des Ganzen bildete die rationale Theologie, der Stolz der Metaphysik.

Wenn nun zwar schon durch die Systematisirung, mehr aber noch durch die Popularisirung der eigenthümliche Glanz der Leibnitz'schen Weltanschauung getüncht und ternirt worden war, so blieb doch, aller Verbreiterung ungeachtet, immer ein Punkt im Systeme, der in der That ein Glanz- und Mittelpunkt war. Eine jede Monade nämlich war ein lebendiger Spiegel des Universums. Mit dieser Vorstellung wußte ein Wolfianer sich eben so breit zu machen, als nun ein Hegelianer mit dem

Processe des Absoluten es thut. So lange dieser Grundpfeiler blieb, so lange war auch in der That für die Sicherheit des metaphysischen Reiches der Leibnitz-Wolf'schen Schule gesorgt; denn von da aus war immer eine Möglichkeit vorhanden, die allenfalls im Kampfe verloren gegangenen Provinzen durch Anwendung neuer strategetischer Kunst wieder zu erobern. Durch diesen Leitfaden hing diese Philosophie aber auch, wie mit dem Himmel, so mit der Erde zusammen und konnte sich leicht den im Fortschritte der Zeit gewonnenen Reichthum der Wissenschaften aneignen; denn welche Wege man auch einschlagen mag, die Natur zu erklären, immer muß man darauf zurückkommen, die Gesammtheit ihrer Wesen als einerlei Gesetz dienend zu betrachten, und die organische Natur besonders wird stets nach einer Regel der Zweckmäßigkeit, also nach einer Art Monadenlehre erklärt werden müssen. Die Wolfianer konnten daher sorglos sich in der Breite des Empirischen ergehen oder im Kampfe mit den Naturalisten ihre Kräfte versuchen, so lange ihnen diese Sonne stand, waren sie der Orientirung und des Rückzuges sicher.

Als aber Kant diesen Strahl des Absoluten für einen bloßen focus imaginarius erklärte, für eine Illusion, ähnlich der, nach welcher wir die Objecte hinter der Spiegelfläche zu sehen glauben: so war auch, wie mit einem Hauche, allen Wolfianern auf ein Mal das Licht ausgeblasen. Nur einen schwachen Schimmer jenes Glanzes, einen dünnen Hoffnungsstrahl ließ Kant wieder hereinfallen, indem er die Autonomie des Willens für unfähig erklärte, ihren Gegenstand, die Idee eines höchsten Gutes, zu realisiren, ohne eine Unsterblichkeit und mit ihr eine belohnende und strafende Gerechtigkeit, einen Gott, zugleich auch die Möglichkeit einer Uebereinstimmung der Natur mit der subjectiven Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens zu postuliren. An diesen letzten Anker des Heils klammerte man sich daher auch mit aller Kraft und Energie der Verzweiflung an und Moralität wurde die Parole des Tages.

Aber noch waren die Trümmer der alten Metaphysik nicht aufgeräumt, noch hatte man sich an die Etiquette des nouveau régime nicht gewöhnen und zu einer neuen Constituirung anschicken können, da ertönte mit einem Rufe: „Lessing ist ein

Spinozist gewesen!" und: „Es giebt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza!" Lessing, dieser hellste Kopf des Jahrhunderts, dieser geschworne Feind aller Götze und Klotze, Lessing, der Herausgeber der Wolfenbüttler Fragmente und so manches andern anstößigen Actenstückes, Lessing, vor dessen Namen allein schon das ganze Heer der Söldner erbebte, und Spinoza? — Wer Spinoza eigentlich wäre, wußte man, genau genommen, nicht, denn über seinem Namen schwebte ein grauenvolles Dunkel; Alle aber, welche zu dem Grabe des „todten Hundes" hinabzusteigen gewagt hatten, stimmten darin überein: „Spinozismus ist Atheismus!"

Welch' erschreckende Vorstellungen man mit der Lehre Spinoza's verband, läßt sich schon daraus ersehen, daß Jacobi sich verwirrt fühlte, als ihm Lessing so blank und baar seine Anhänglichkeit an diese Lehre bekannte; und Jacobi selbst hatte vor der Bekanntmachung der Briefe kaum den Spinoza mit der misteriösen Chiffre B. d. S. zu citiren gewagt. Ja sogar Leibnitz, der so gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen" mochte, der es sich ganz eigentlich zum Geschäft machte, „die Wahrheit, wo sie auch immer unter den Alten oder, um richtiger zu reden, unter den Vorgängern sich fand, als das Gold aus dem Kothe, den Diamant aus der Grube, das Licht aus der Finsterniß hervorzuziehen und so eine gewisse unvergängliche Philosophie zu Stande zu bringen," selbst Leibnitz mußte sich herablassen, von der Lehre des Spinoza als einer „doctrina pessimae notae" zu reden, ihn als einen „certain novateur trop connu" zu bezeichnen.

Und welches war denn der Dämon, der diesen erschreckenden Leichnam einst beseelte? welcher böse Geist hatte sich in ihm verkörpert?

Der Geist, der in den Spinoza gefahren war, ist kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit, welches Spinoza, nach noch abgezogenern Begriffen als die philosophirenden Cabbalisten und Andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suche, durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen;

überhaupt alle causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre. Der Gott des Spinoza ist also das lautere Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden und schließt folglich eine Art von Mehrheit nicht aus. Das Ur-Seyn nämlich ist keine Eigenschaft, ist nichts von irgend einer Kraft Abgeleitetes, es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt, das was man durch das Wort Substanz bezeichnet und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß. Von den verschiedenen Aeußerungen des Seyns fließen einige unmittelbar aus seinem Wesen. Dergleichen sind das absolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens. Das Denken, welches bloß Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz sein; es hängt ab von dem, worin es sein Daseyn hat; es ist der Ausdruck davon und seine That, und kann unmöglich dasjenige seyn, was die Substanz in Handlung setzt. Die Begriffe (das ist: das Denken, in so fern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieser Inhalt, oder was ihm entspricht, bringt das Denken nicht hervor. Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entspricht, ist dasjenige, was wir den Gegenstand des Begriffes nennen. Es ist also in jedem Begriffe: 1) Etwas Absolutes und Ursprüngliches, welches das Denken, unabhängig von seinem Gegenstande, ausmacht; 2) Etwas Hinzugekommenes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbart, und von dieser Beziehung das Resultat ist. Man kann also gewissermaßen sagen, Spinoza habe jedem Wesen zwei Seelen zugeschrieben: eine, welche sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, eine andere, die sich auf das Ganze bezieht. Beides gehört aber im Begriffe nothwendig zu einander; und es ist eben so unmöglich, daß das Denken (einzig und allein seinem Wesen nach betrachtet) den Begriff oder

die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung das Denken zuwege bringe. Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem Denken verknüpft; es ist eine Wirkung von Beziehungen und kann niemals die erste Quelle der Handlung, nie eine reine Ursache seyn.

Dieser Geist, der in den Spinoza gefahren war, ist übrigens der Geist aller Philosophie, wenn sie beweisen will. Auch Leibnitz ist im Herzen ein Spinozist. Die Monaden sammt ihren Vinculis lassen Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich, als sie vorher waren. Man weiß weder rechts noch links und es ist schwer zu sagen, ob Spinoza oder Leibnitz uns und sich selbst am mehrsten zum Besten hatte. Es ist wahr, daß man behauptete, daß gerade durch die Monaden der Spinozismus umgestoßen werde. Denn so viel Monaden, so viel wirkliche Substanzen oder unzerstörbare, gleichsam lebendige Spiegel des Universi oder concentrirte Welten seyen vorhanden, da es hingegen nach Spinoza nur eine einzige Substanz geben kann. In der That kann auch der Spinozismus nur von der Seite der Individuation angegriffen werden; allein das Problem, welches Leibnitz durch seine Monadenlehre und präſtabilirte Harmonie lösen wollte, die gegenseitige Uebereinstimmung nämlich zwischen den Veränderungen der denkenden und ausgedehnten Substanz, ist auch die Aufgabe des Spinoza, und beide kommen zu einerlei Resultat; denn beide Philosophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per se, welches zwar in der Vorstellung, keineswegs aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne. Im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza unser Gefühl von Freiheit durch das Beispiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibnitz dasselbe mit dem Beispiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte, sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meinung stände, sie drehte sich unabhängig

von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde. Die Endursachen erklärt Leibnitz durch einen Appetitum, einen conatum immanentem (conscientia sui praeditum). Eben so Spinoza, der in diesem Sinne sie vollkommen gelten lassen konnte; und bei welchem Vorstellung des Aeußerlichen und Begierde, wie bei Leibnitz, das Wesen der Seele ausmachen. Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bei Leibnitz, eben so wie bei Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt. Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas nicht Denkendes als das Erste angenommen werden; etwas das, wenn schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der innern Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deßwegen Leibnitz die Seelen des automates spirituels genannt. Wie aber das Prinzipium aller Seelen für sich bestehen könne und wirken, der Geist vor der Materie, der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen, als er war.

Und wer bist denn Du, Mann, der Du es wagst, uns dieses Ungethüm heraufzubeschwören? „Ich ging noch im polnischen Rocke, da ich schon anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen, die Sehnsucht, in Absicht der bessern Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu und ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine Schicksale knüpfen mußten. Ich wollte zu Verstande kommen über die mir eingeborne Andacht zu einem unbekannten Gott. Ursprüngliche Gemüthsart und Erziehung vereinigten sich, um mich in einem beständigen Mißtrauen zu erhalten. So lange ich nämlich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde, durch Empfindung oder durch Gefühl. Objective Wahrheit und Wirklichkeit waren in meinem Sinne eins, so wie klare Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniß. Jede Demonstration, die mir nicht Satz für Satz auf diese Weise klar gemacht wurde; jede Erklä-

rung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ, die nicht genetisch war, dafür war ich blind und verstockt. Ueber diese Idiosynkrasie wurde mir Dummheit beständig, sehr häufig Leichtsinn, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgeworfen. Mit aller Härte konnte man aber nur so viel von mir erlangen, daß ich eine schlechte Meinung von meinen Geistesfähigkeiten bekam, die nur um so drückender war, als ich vor Begierde nach Einsicht brannte. In Genf wurde ich mit vortrefflichen Männern bekannt, die, väterlich sich meiner annehmend, mir Zutrauen zu mir selbst einzuflößen suchten. Ich lernte meine eigenen Kräfte sammeln, zu Rathe halten und gebrauchen. Durch die Aufgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften oder vielmehr durch die Lösung dieser Aufgabe wurde ich veranlaßt, der Geschichte des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes nachzuspüren. So wurde ich mit Spinoza bekannt. Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben!" Der Gott des Spinoza, dieses Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, also ist der unbekannte Gott, zu dem Du eine eingeborne Andacht fühltest? „Nein, im Spinoza steht mein Glaubensbekenntniß nicht. Ich glaube an eine persönliche Ursache der Welt." So mußt Du ja bei Deiner Philosophie aller Philosophie den Rücken kehren. „Warum aller Philosophie den Rücken kehren?" Nun, so bist Du ein vollkommener Skeptiker! „Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nöthig macht." Und ziehest dann — wohin? „Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst und die Finsterniß erleuchtet." — —

Wie Schelling ein Philosoph geworden.

Wenn durch die Kant'sche Vernunftkritik die Reichsstände zusammenberufen worden waren, sich im Namen des Verstandes zu einer gesetzgebenden Versammlung constituirt, und damit geendigt hatten, die Vernunft ihres Thrones zu entsetzen, so war

durch die Wiederbelebung des Spinoza und durch die Art und Weise, wie es geschah, eine vollendete Demokratie ausgeschrieben worden. Fichte, der Demagog, wandte alle Kraft und Energie seiner Dialektik an, den letzten Schimmer der alten Herrschaft niederzureißen, die schwachen Bande völlig aufzulösen, welche noch die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpften. Nun war „eine völlig neue Zeit" angebrochen, die Zeit der Camille Desmoulins. Der Tisch ward zur Rednerbühne gemacht, die Schulbank zum Katheder.

In solchen Zeiten der Aufregung und Gesetzlosigkeit ist, wie im Politischen, so in der Wissenschaft, nicht dasjenige System das beste, welches den meisten innern Gehalt hat, der vollkommenste Ausdruck der Wahrheit ist, sondern dasjenige, welches den meisten Köpfen gemäß, am besten den Leidenschaften schmeichelt und den gemeinen Haufen zu gewinnen versteht. In solchen Zeiten ist nicht derjenige der beste Philosoph, der vortrefflichste Staatsmann, welcher den besten Kopf, sondern derjenige, welcher den besten Mund hat. Dieses hat unser Schelling, so jung er auch noch war, doch sogleich eingesehen, und er „wünscht sich daher Platon's Sprache und die seines Geistesverwandten, Jacobi's;" nicht den Geist und die Tiefe der Einsicht dieser Männer; diese bedarf er nicht, er weiß, ihm kommt die Wahrheit „mit einem Schlage."

Man hat sich oft gewundert, es beklagt und darauf geschmäht, daß bei uns die philosophischen Systeme seit Kant so oft gewechselt haben; allein ist es bei den Franzosen im Politischen anders gewesen? Haben wir mehr philosophische Systeme, als sie politische gehabt? Unser Leben ist nur die Kehrseite von dem ihrigen. Das Schelling'sche System ist nicht das einzige, welches in dieser Revolution erwachsen ist. Die andern aber sind verschwunden, das Schelling'sche geblieben.

Das Schelling'sche System ist geblieben? Dieser Umstand allein scheint zu bezeugen, daß durch dasselbe in der That ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen worden, daß mit ihm eine neue Zeit angebrochen, ein neues Leben begonnen habe; denn hätte es keinen festen Hintergrund, wie hätte es sich gehalten?

Daß Spinoza ein mächtiger Geist gewesen sey, dafür zeugt die Bewunderung, die ihm zu allen Zeiten von den vortrefflich-

sten Geistern gezollt worden ist, denn wie bezaubert standen Alle gefesselt durch seine Consequenz; daß es aber ein noch mächtigerer Geist gewesen sey, welcher den Spinoza selbst fesselte, dafür zeugt die Geschichte der Philosophie, welche lehrt, daß das von Spinoza vorgetragene System, wenn auch mit Modificationen, sich in ihr auf die mannigfaltigste Weise reproducirt hat. Wenn es aber nicht erlaubt ist, irgend eine Art natürlicher Dinge als zufällig zu erklären, sondern angenommen werden muß, daß in ihr eine Daseynsweise der Natur ausgedrückt und dargestellt sey, so muß auch angenommen werden, daß in dem Spinozismus und den mit ihm verwandten Systemen eine Daseynsweise der Vernunft sich offenbare. So wie aber die Natur nur eine ist, ungeachtet der Mannigfaltigkeit ihrer Offenbarungsformen, so ist auch die Vernunft nur eine, obgleich sie mannigfaltige Gestalten des Daseyns annimmt. Die wahre Philosophie kann daher nur eine seyn, so wie die Vernunft nur eine ist. Ist sie gefunden, so wird sie alle übrigen in sich enthalten, nicht jedoch so, daß sie nur die Zusammenfassung derselben, sondern vielmehr ihr Prinzip seyn muß; denn die verschiedenen Philosophien sind nicht verschiedene Darstellungen der Vernunft als solcher, sondern nur verschiedene Daseynsweisen, Offenbarungsformen derselben.

Die Frage, mit welcher Kant die Kritik der reinen Vernunft eröffnet: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? enthält die Aufgabe der Philosophie als solcher, und es ist unrichtig, wenn Kant gemeint hat, daß man diese Frage vor ihm gar nicht gekannt habe; denn ein jedes wahrhafte philosophische System hat dieselbe in seiner Weise aufgelös't, muß sie daher auch gekannt haben; diese bestimmte Form aber freilich war ihr noch nicht gegeben worden. Die absolute Philosophie, diejenige, welche die Darstellung der Vernunft als solcher ist, muß diese Frage allgemein, d. h. schlechthin und für alle Fälle lösen.

Mit dieser Frage selbst steht daher Kant auf dem absoluten Standpunkte der Wahrheit, mit seiner Lösung drückt er nur eine Daseynsweise der Vernunft aus. In dieser Lösung stehen ihm andere Systeme gegenüber, ist er nicht einzig in seiner Art. In dieser Lösung hat seine Philosophie nur ein Recht neben andern, und von diesen andern ist eine der Spinozismus.

Es war ein mächtiger Geist, welcher den Spinoza beseelte, und diese Seele des Spinoza war die Seele des Leibes Schelling. Hätte Schelling eine eigene Seele, wäre seine Philosophie die That seines Geistes, dann hätte er ein „neues Blatt" in der Geschichte der Philosophie in Wahrheit aufgeschlagen, allein er hat nur ein altes abgeschrieben. Es ist daher auch unrichtig, daß ihm diese That erst vor vierzig Jahren gelungen sey, sondern es geschah bereits im Jahre 1795 durch die Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen [1]." Es ist nur Bescheidenheit, wenn Schelling dieß nicht Wort haben will.

Wäre Spinoza nicht der mächtige Hintergrund, auf dem Schelling basirte, seine Philosophie wäre längst zu Grabe getragen, wie viele andere nach der Vernunftkritik entstandene Lehren, selbst die Fichte'sche, die nur ein formaler Spinozismus ist. Schelling aber hatte vor allen Andern das Geschick, dem Spinozismus eine schöne exoterische Hülle zu geben, und so wie der Spinozismus selbst der mannigfaltigsten Modificationen fähig ist, so wußte auch Schelling denselben stets zu moduliren. In der That trägt er ihn auch sogar noch als eine Philosophie der Offenbarung vor und wenn man die Theologen zu seinen Füßen erblickt, kann man sich nicht enthalten, mit seinen eigenen Worten auszurufen: „es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen!"

Uebrigens ist es auch nicht zum ersten Male, daß der Spinozismus mit der christlichen Religion vermischt wird, denn, wie Jacobi richtig bemerkt hat, ist eine gewisse Art desselben mit allen Religionen verträglich.

Es wäre nach dem, was bereits gesagt worden, platterdings ein Wahnsinn, wollte man den Spinozismus für eine bloße Verrücktheit des Geistes erklären; denn schon dadurch, „daß er am Ganges, wie am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes, wie des Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Cabbalisten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz überall

---

1) Diese Schrift ist wieder abgedruckt in den philos. Schriften Bd. I. S. 1—114.

und immer, und in allerlei Köpfen entstand und sich als ein ächtes Naturerzeugniß des menschlichen Geistes bewährt, läßt sich sein Ursprung in den allgemeinsten Thatsachen sowohl, als im einfachsten Denkgesetze vermuthen," und die Schelling'sche Philosophie muß, in so fern sie in diesem Prinzipe ruht, einen innern Gehalt und Werth haben. Indeß ist es doch etwas Anderes, diese Lehre mit Gewandtheit und Geschick more geometrico oder poetico vortragen, etwas Anderes, dieses Prinzip aus sich selbst zu erzeugen. Hier ist der Punkt, worauf es ankommt.

Eine jede wahrhafte Gestalt der Philosophie, selbst diejenige, welche die absolute Darstellung der Wahrheit selbst ist, enthält ein dreifaches Element. Einmal nämlich muß sie die Aufgabe der Vernunft überhaupt enthalten; denn nur derjenige, welcher diese Aufgabe in sich mit Bewußtseyn erzeugt und von hier aus eine Lösung derselben versucht, verdient in Wahrheit den Namen eines Philosophen, alles Andere ist nur wissenschaftliche Bildung. Diese Frage ist durch die Natur des menschlichen Geistes selbst gegeben, sie muß nur zum Bewußtseyn gebracht werden. Sie ist die Frage nach der Natur des Bewußtseyns, das Bewußtseyn von dem Bewußtseyn. Wie bin ich mit dem Unendlichen, das mir in meinem Bewußtseyn gegeben ist, verbunden? wie hänge ich mit ihm zusammen? welches ist das Gesetz und Prinzip meines Daseyns? Hier ist die Quelle nicht der Philosophie allein, sondern alles geistigen Lebens überhaupt. Jede mit Bewußtseyn vollbrachte That, jedes Urtheil, jeder Entschluß ist eine Lösung derselben. Und diese Lösung ist das zweite Moment, welches zur Philosophie nothwendig ist. Jedes philosophische System löſ't diese Frage in seiner Weise und spricht dadurch ein Urtheil für alles Daseyn überhaupt aus. Jedes philosophische System will daher die absolute Wahrheit selbst seyn und muß auch diese Behauptung seiner Natur nach aussprechen. Wer daher ein philosophisches System aufstellt, der maßt sich an, über alles Daseyn schlechthin abzuurtheilen. So anmaßend dieses zu seyn scheint, so hat doch auch der einfältigste Mensch diese Anmaßung in jeder seiner freien Handlungen; denn eine jede ist eine That, die für die Ewigkeit gilt. Hieraus erhellt, daß die wahre Philosophie mit der wahren Religion schlechterdings auf einerlei Grund ruhen muß und jene zu dieser nur die Prinzipien enthält. Es ist darum auch nicht wahr,

daß man die Religion nicht begreifen kann; denn sonst müßte es eben so unmöglich seyn, eine freie That zu vollbringen; denn der Philosoph weiß nur, was der freie Mensch thut und warum er es thut. Es ist eben so falsch, daß die Philosophien wie Pflanzen aufschießen, und je nachdem das Wetter gut oder schlecht ist, gedeihen oder absterben; denn eine jede Philosophie ist die freie That des Individuums und kommt nicht in magischen Träumen. Das dritte Moment endlich, das in jeder Philosophie enthalten ist, besteht in der Bearbeitung des Stoffes, wie ihn die Zeit, das Volk, überhaupt die empirischen Verhältnisse bieten. Die Art und Weise der Handhabung dieses Stoffes ist die Bedeutung, die eine Philosophie sich für eine Zeit giebt. Daß dieses empirische Material mit in die Philosophie eingeht, thut der absoluten Geltung ihrer Lehre keinen Eintrag; so wenig als die Schöpfung und Erhaltung der Welt der Macht und Weisheit Gottes.

Die wahre Philosophie ist diejenige, welche die absolute Aufgabe der Vernunft auf absolute Weise für alle möglichen Gegenstände der Erfahrung lös't. Sie ist der Maßstab aller Wahrheit, aller Religion, alles Rechtes und sittlichen Lebens. Sie ist der Abglanz Gottes und das Ebenbild seines Wesens; sie ist das Wissen um die That, durch welche die Welt geschaffen worden. —

Ob Schelling diese Frage gelös't, in wie weit sie überhaupt durch die Prinzipien des Spinozismus lösbar sey, werden wir in dieser und der folgenden Abtheilung zu entscheiden haben. Nun kommen wir zur Sache.

„Was ein Dörnlein werden will, spitzt sich in der Jugend," sagt ein deutsches Sprichwort. Laßt uns der tiefen Wahrheit desselben glauben, denn es hat sich an einem der ausgezeichnetsten Genien unserer Nation bewährt. Schelling, so wie er jetzt auftritt, eine neue Revolution in der Philosophie verkündend, und, daß sie durch ihn vollbracht werden würde, behauptend, so ist er auch schon 1795 aufgetreten. Der Greis im Alter von 66 Jahren gleichet dem Jüngling, der erst 20 zählte. Es ist freilich traurig, daß, so wie der Kuckuk sein ganzes Leben hindurch nur seinen Namen ruft, so auch der Mensch ewig nur dasselbe wiederholen müsse; allein wenn es ein Verdienst und ein Ruhm des Philosophen ist, daß sein Leben seiner Lehre gleicht, so müs-

sen wir diesen Ruhm unseres Helden nicht mit Stillschweigen übergehen. Der Baum nimmt neue Blätter an, die Schlange häutet sich, der Vogel wechselt seine Federn, die Natur aber eines jeden Wesens bleibt stets sich gleich. Es ist nur die Wiederholung des Einen und selben. Je genauer wir daher dieses Eine und selbe kennen lernen, das allen Bestrebungen Schelling's zu Grunde liegt, desto besser werden wir die Modificationen desselben und die Modificationen dieser Modificationen durchschauen.

Bevor wir aber die große That kennen lernen, die der junge Heros schon auf seinem ersten Zuge vollbracht hat, müssen wir die Absicht wissen, die ihn dabei geleitet hat, damit wir in unserm Urtheile uns nicht von dem Wege der Gerechtigkeit und Wahrheit ableiten lassen.

Zuerst nun behauptet Schelling, daß der Philosophie noch eine große Revolution bevorstehe. „Gegen solche Anhänger Kant's," sagt er, „die voraussetzen, daß er selbst schon die Prinzipien alles Wissens aufgestellt habe, glaube ich bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen selbst nur durch höhere Prinzipien erklärbar seyn muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derselben gegründet seyn könne, daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung seyn sollen, unmöglich vor aller Synthesis vorhergehen, daß eben so wenig die untergeordnete Synthesis durch Verstandesbegriffe ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt, der aller Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar sey. Dieß fällt desto mehr auf, da die Kant'schen Deductionen selbst es auf den ersten Anblick verrathen, daß sie höhere Prinzipien voraussetzen (?). So nennt Kant als die einzig möglichen Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Prinzip (wie z. B. die Kategorien nach dem Prinzip der logischen Functionen des Urtheils) erschöpft zu haben. So sind zwar

die Kategorien nach der Tafel der Functionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Prinzip geordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprüngliche Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt) und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt, diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Prinzip jener Einheit bestimmbar seyen. Eben so lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der Kant'schen Schriften schlechterdings nur durch höhere Prinzipien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur voraussetzt. Endlich, gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kant's überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Prinzip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloßgestellt ist, dagegen, woferne das erste Prinzip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische Philosophie anfängt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer Vollendung und Einheit möglich werden muß. Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Prinzipien geleiteten Darstellung der Kant'schen Philosophie begreiflich zu machen. Der vorliegende Versuch soll diese Prinzipien aufstellen." Diese Auffassung der Kant'schen Philosophie, die übrigens Schelling nicht einmal durch eigenes Nachdenken erlangt hat, ist nicht nur bei Schelling im Ganzen sein Leben hindurch dieselbe geblieben, sondern die meisten Andern fassen sie auch jetzt noch in ähnlicher Weise auf. Nach der Darstellung, die wir oben von der Kant'schen Philosophie gegeben, wird es wohl nicht nöthig seyn, die Schelling'sche Auffassung hier einer nähern Prüfung zu unterwerfen, zumal

wir später genöthigt seyn werden, auf diesen Gegenstand zurück zu kommen. Darum aber muß sie hier stehen.

An der Aufgabe, die sich der junge Heros stellt, soll seine That gemessen werden. Er giebt die bei der Beurtheilung zur Sprache kommende Frage selbst an: „ob jene Prinzipien wahr oder falsch seyen und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen." Wir wollen sehen, was der wackre Held geleistet.

Zweitens aber sagt Schelling, „daß er die hier vorgetragenen Ideen seinem eigenen Nachdenken verdanke." Diese Behauptung verräth den Wolf der Fabel. Genau genommen hat sich Schelling auch selbst schon dieserwegen zum Lügner erklärt, indem er 1809 behauptete, „die Schrift vom Ich zeige den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung," den doch Schelling wohl sich nicht anmaßen wird, erfunden zu haben. Vielleicht könnte bei dieser Erklärung der Fuchs dem Wolf beigestanden haben. Wir wollen sehen.

Drittens endlich hat mit der Aufstellung dieses Prinzips eine neue Epoche der Wissenschaft und der Menschheit begonnen. Dieses ist das Grundthema des Schelling'schen Philosophirens. Darum stehe es in seiner ursprünglichsten Gestalt hier:

„Da ein wohlmeinender Mann," sagt er, „denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben sollen oder ins Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Prinzipien selbst zum Voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein und nur in Bezug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt, in Ansehung der Prinzipien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todte Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne; sondern vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdrucke Jacobi's sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr Wesen G e i s t, nicht Formel und Buchstabe seyn müsse, daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Re-

form der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Prinzipien, d. h. auf eine Revolution derselben gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das Leben erwarten, so darf man es von der neuen, durch gänzliche Umkehrung der Prinzipien möglichen Philosophie.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— —

„Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegen eilen, auch die Menschheit selbst das Prinzip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz analysiren werde; daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in einen Brennpunkt sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur eine werden müsse — eben so auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich seyn, über die kühnen Hoffnungen vom Fortgange der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren: und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tage übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze daste-

hen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schönen Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt seyn, sich zum Voraus desselben zu freuen. — —

Ich darf hoffen, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben." —

Die Gedanken zu dieser Rede sind aus Spinoza, besonders aus der Einleitung des tractatus de emendatione intellectus genommen, wie sich Jeder durch Vergleichung überzeugen mag. —

Hiernächst müssen wir nun das neue Prinzip selbst kennen lernen, damit es uns klar werde, ob und in wie weit durch dasselbe einen neuen Tag der Wissenschaft herbeizuführen möglich ist.

Das Prinzip der Philosophie. „Es muß nothwendig etwas geben, in dem und durch welches Alles, was da ist, zum Daseyn, Alles, was gedacht wird, zur Realität gelangt; denn soll es ein Wissen geben, so muß es auch ein höchstes Prinzip des Wissens geben, bei dem, da es durch sich selbst erkennbar, der Grund seines Seyns und seines Denkens zusammenfällt.

Das Unbedingte nun kann nicht im Object, im Ding gesucht werden; denn das Ding ist das Object des Erkennens, steht in Bezug auf ein Subject, eben so steht das Subject in Bezug auf ein Object, beide beschränken sich gegenseitig.

Das Unbedingte kann also weder ein Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes Ich giebt, im absoluten Ich liegen.

Objectiv beweisen wollen, daß es ein absolutes Ich giebt, hieße dem Unbedingten Bedingungen erfinden. Das Ich ist nur durch sich selbst als unbedingt gegeben.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom Absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. Dieses als das Eine Unbedingbare, bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unseres Wissens als die absolute Alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, daß dieß

selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengesetzt, ja, daß Philosophie selbst möglich werde, denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreites zwischen dem reinen und empirisch bedingten Ich. Jene nämlich geht, um diesen zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der höchst möglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen." 1)

Ueber den Inhalt dieser Sätze ist Schelling, wie gesagt, seine ganze philosophische Laufbahn hindurch nicht hinausgekommen. Alle Veränderungen sind nur Namensveränderungen, indem das, was hier Ich genannt ist, sonst als Subject-Object, Vernunft, Gott, das Ideal-Reale, das All, das Seyn u. s. w. bezeichnet wird.

Damit Anfang und Ende beisammen stehen, wollen wir sogleich die Weise betrachten, in der Schelling ganz diesen selben Punkt dem Publicum zuletzt vorgelegt hat. „Die Versicherung, daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne," sagt er in der oft erwähnten Vorrede zu Cousin's Fragmenten, „ist, gegenüber der deutschen Philosophie, eine überflüssige. Eben so wenig besteht unsere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philosophie gewisse Ueberlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen zu lassen, überhaupt in Abrede stellten. Selbst der reinste Rationalismus, wie er z. B. im Systeme des Spinoza sich darstellt, hat wenigstens das Eine zum Voraus sich gesagt, daß man von dem anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß ist ein rein formeller Grundsatz, Etwas, wovon man schon vermöge des bloßen Begriffs der Wissenschaft gewiß ist und wozu es keiner speciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feststeht, so kann man dann geradezu von dem n o t h w e n d i g z u D e n k e n d e n, d. h. eigentlich von dem nur nicht n i c h t zu Denkenden anfangen; dieß ist nur eine Folge jenes selbst gegebenen Grundsatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang

1) Philos. Schriften S. 1—21.

zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen. Spinoza versichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriffe oder der Natur der Substanz (wie er das schlechthin nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade so, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen; aber Spinoza zeigt das nicht, er versichert's bloß. Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Nothwendigkeit zurücktritt, bis sie nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt, an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Prinzip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd, von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische[1]) Bestimmung."

Daß diese Stelle erzählend dieselben Momente und in derselben Weise vortrage, wie das Dargelegte, braucht wohl nicht näher auseinander gesetzt zu werden. Es ist allerdings auch ein kleiner Unterschied darin, der hervorgehoben werden muß. Während nämlich nach der Schrift vom Ich die Wissenschaft von Synthese zu Synthese fortgeht, ist es hier das Subject-Object selbst, welches sich weiter bewegt. Zweitens wird die Synthese nur bis zur absoluten Subjectivität (Gott) fortgesetzt, während oben schon das Praktische angedeutet war. Darüber ist übri-

1) Von der Richtigkeit dieser Aussage wird sich der Leser sogleich überzeugen.

gens Schelling ebenfalls noch d'accord mit sich, wie die vierte Abtheilung zeigen wird.

Daß aber auch die Mitte dem Anfange gleiche und Alles Eines sey, wollen wir durch eine Stelle aus der Schrift gegen Fichte darthun:

„Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden, Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen keine, oder nur eine solche geben kann. — Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr Gott selbst ist wesentlich das Seyn, und es giebt kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn Gottes, denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts Anderes ist, als das Seyn.

„Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum, weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem andren, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

„Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches außer Gott zu denken, ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

„Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben, als eines Wesens, das bloß im Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein-Anschaulichen und in allem Anschaubaren allein Angeschauten; denn eine Anschauung, die nicht eine Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht eine Anschauung."

Ich wollte noch mehr als zehn Stellen aus Schelling's Schriften anführen, wo immer nur das Nämliche mit andern Worten gesagt ist (denn Schelling ist ein wahrer Lysias); allein ich darf hoffen, daß das Folgende übergenügenden Aufschluß geben werde.

Zuerst nun fragt es sich: Ist das aufgestellte Prinzip wahr? Worauf gründet es sich? Darauf, sagt Schelling, daß es ein absolutes Ich giebt. Denn „das Unbedingte kann weder im Ding überhaupt, noch auch in dem liegen, was zum Ding werden kann, im Subject, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes Ich giebt, nur im absoluten Ich liegen; daß es aber ein absolutes Ich gebe, kann objectiv nicht bewiesen werden, sondern das Ich ist durch sich selbst als unbedingt gegeben." Dieß drückt Schelling anderwärts so aus, daß er sagt, „das Denken der Vernunft sey Jedem anzumuthen." [1]) Das Absolute ist also zwar die Einheit des Idealen und Realen, das absolute Subject = Object u. s. w., allein „diese wesentliche Einheit können wir selbst in der Philosophie nicht beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist, es läßt sich nur eben dieß beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sey, und es läßt sich nachweisen, daß in Allem, was nur Anspruch macht, Wissenschaft zu seyn, eigentlich diese Identität, oder dieses gänzliche Aufgehen des Idealen im Realen beabsichtigt werde." [2]) Das absolute Subject (das absolute Subject=Object ist ein aus Unwissenheit erwachsener schlechter Ausdruck; denn die Objectivität des Absoluten ist seine Absolutheit) ist also bey Schelling eine Hypothese, die Möglichkeit des Wissens zu erklären. Sie beruht auf folgendem Schlusse:

Alles Wissen ist Einheit des Denkens und Seyns;
Nun aber ist weder aus dem Denken zum Seyn noch umgekehrt ein Uebergang möglich;
Folglich ist die Einheit des Wissens eine ursprüngliche Einheit, Identität beider.

Dieses erläutert Schelling auch so, daß er sagt, zu dem Standpunkte des absoluten Wissens gelange man durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjectives und Objectives stelle, und was offenbar ein gegen beides indifferent sich Verhaltendes seyn müsse; um die Vernunft absolut zu denken müsse vom Denkenden abstrahirt werden, dem

1) Zeitschrift für speculative Physik, zweiten Bandes zweites Heft. S. 2.
2) Vorlesungen über das akad. Studium S. 12.

aber, welcher diese Abstraction mache, höre die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt werde [1]), ja sie könne selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur ein Gegensatz gegen ein Denkendes werde, von dem ja eben zu abstrahiren sey; sie werde also durch jene Abstraction zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven falle [2]). Dieses Wissen der ursprünglichen oder unmittelbaren Identität von Seyn und Denken wird dann die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, des Urwissens, genannt, das schlechthin nur eines seyn könne und von jedem besondern Wissen vorausgesetzt werde. Mehr oder weniger, sagt Schelling, gründe der Geometer mit Bewußtseyn seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweise, daß in jedem möglichen Dreieck alle drei Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit concreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, sondern von dem Urbilde beweise: er wisse dieses unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlechthin ideal und aus diesem Grunde schlechthin real sey. Ja wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wissens auf die des bloß endlichen Wissens einschränken wollte, so wäre selbst die Art empirischer Wahrheit, welche dieses habe, immer durch ein Verhältniß zu Etwas, das man Gegenstand nenne — denn wie könnte

---

1) Wer dieses Kunststück nicht zu vollbringen vermag, nehme folgendes Hülfsmittel: Denket euch eine unendliche (!) Sphäre (eine unendliche Sphäre ist nothwendig eine), in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre. Phil. Schr. Bd. I. S. 31.

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit, und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach dir seh,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmalen,
Noch nicht ein Theil von dir.
Ich zieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir." Haller.

2) Zeitschrift für spec. Physik, zweiten Bandes zweites Heft. S. 1 — 2.

man zu diesem anders als immer nur durch das Wissen hindurch kommen? — es wäre also überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen nur der Endlichkeit eingebildet erscheint, die Realität und die Substanz der Dinge selbst wäre. Aber eben diese Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt-Idealen und des unbedingt-Realen ist nur dadurch möglich, daß dasselbe, was das Eine ist, auch das Andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist, daß die Idee in Ansehung seiner auch das Seyn ist, so daß das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist. Durch dieses Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt ein Abbild jenes Wissens zu seyn. [1])

Hieraus ist es nun zunächst klar, daß, was Schelling in der oben angeführten Stelle von Spinoza behauptet, er versichere bloß, daß die endlichen Dinge aus dem Begriffe oder der Natur der Substanz eben so, d. i. mit gleicher Nothwendigkeit folgten, wie aus der Natur des Dreiecks, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen, eben so sehr ihn selbst treffe; denn auch er *versichert* es bloß — es ist eine *Voraussetzung*. Uebrigens ist dieses nicht allein Voraussetzung des Spinoza und Schelling's, sondern überhaupt die Voraussetzung *aller Naturphilosophie*, deren Satz ist: **gigni ex nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti.** [2]) Auch die Eleaten waren natürlich von dieser Weisheit vollkommen durchdrungen:

ταὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν. οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

---

1) Vorles. über die Methode des akad. Stud. S. 12 — 15.

2) Man vergleiche vorläufig Arist. de ausc. phys. lib. I. cap. VI — IX. Das Nähere wird unsere zweite Abtheilung lehren.

„Selbiges ist das Denken und das, warum der Gedanke;
Denn nicht ohne das Seyn, in welchem es ist offenbart,
Wirst du finden das Denken; denn nichts ja ist, noch auch wird seyn
Anderes außer dem Seyn."

Wenn aber Schelling's Vorwurf den Spinoza auch so treffen soll, wie er Schelling selbst allerdings trifft, daß er nämlich subjectiv unfähig gewesen sey, aus seinem Prinzip die Erscheinungswelt abzuleiten, so ist zu bedauern, daß Schelling fünfzig Jahre vergeblich sich bemüht hat, den eigentlichen Sinn dieses Philosophen zu fassen; denn wenn man dem Spinoza, wie ich später zeigen werde, das erste Axiom zugiebt: **omnia quae sunt vel in se, vel in alio sunt**, so kann er um alles Uebrige unbekümmert seyn; denn damit bannt er alle Geister.

Nach dieser Erläuterung wollen wir nun zur Betrachtung der Hypothese selbst schreiten und, wie viel Wahrheit sie enthalte, zu erforschen suchen. Den Obersatz derselben drückt Schelling in der Zeitschrift für speculative Physik in der Erklärung aus:

„Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, in sofern sie als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird."

Gegen diese Erklärung ist nur dieß einzuwenden, daß sie eine kleine Subreption enthält und eigentlich heißen müßte: Ich nenne Vernunft die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven; denn daß die Vernunft als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven absolut sey, muß erst bewiesen werden. Man könnte sie auch so ausdrücken: Ich nenne das Absolute die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, wo dann der Beweis geführt werden muß, daß das Absolute als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ist.

Den Untersatz und Schluß enthält in jener Zeitschrift der §. 2. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist Alles: denn man setze es sey etwas außer ihr, so ist es entweder für sie selbst außer ihr, sie also das Subjective, welches wider die Voraussetzung ist, oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu jenem außer ihr, wie Objectives zu Objectivem, sie ist also objectiv; allein dieses ist abermals gegen die Voraussetzung.

Der Untersatz in diesem Schlusse macht die Voraussetzung, auf welcher, wie erörtert worden, die Naturphilosophie überhaupt beruht, und die §. 1. aufgestellte Erklärung ist eigentlich erst ein Resultat dieses Schlusses, daß nämlich weder zwischen Subjectivem und Objectivem noch zwischen einem Object und dem andern eine Vermittelung statt finde. Er erst ist die Beweisführung, daß die Vernunft ist, und nur wenn er gilt, ist die Vernunft in Wahrheit Subject-Object oder vielmehr absolutes Subject; denn dazu reicht die bloße Erklärung noch nicht hin, da, wenn ich sage: ich verstehe unter einem Drachen ein so und so beschaffenes Wesen, damit noch gar nicht erwiesen ist, daß es auch einen Drachen gebe. Erst wenn ich dieß aufgezeigt habe, daß ein solches Wesen wie Drache oder Subject-Object existire, kann ich fordern, daß meiner Erklärung Wahrheit beigemessen werde und daß auch Andere dasselbe darunter verstehen. Könnte uns Schelling durch seinen Beweis also zu der Gewißheit bringen, daß es einen Uebergang vom Subject zum Prädicat und einem Prädicate zum andern nicht gebe, so würden auch wir die ursprüngliche Einheit beider für das Prinzip aller Dinge erklären; denn daß alles Erkennen eine Einheit sey von Denken und Seyn, ist der Ausgangspunkt alles Erkennens und ein analytischer Satz. Die Frage ist nur, ob diese Einheit eine unmittelbare oder Identität, oder aber eine irgendwie vermittelte sey.

Daß nun aber diese Einheit eine ursprüngliche sey, dieses beweiset Schelling nicht, sondern setzt es voraus; denn, sagt er, wäre das Erkennen bloß subjectiv, so wäre es nur das eine Moment und hätte den Gegenstand außer sich als Object, und eben so, wäre es bloß objectiv, so hätte es das Subjective als ein anderes Objectives außer sich, beides ist gegen die Voraussetzung, daß das Erkennen oder das Absolute eine Einheit von beiden sey. Die Einheit ist daher eine ursprüngliche oder Identität. Ja selbst bis zu dieser Schlußfolge hat sich Schelling nicht erhoben, sondern er setzt voraus, daß die Vernunft die ursprüngliche Einheit von Subjectivem und Objectivem sey, und beweist, daß, wenn sie dieß ist, sie es nicht seyn könne; daß also Alles, wofern es erkannt werde, als Identität mit ihr erkannt werde. Der Beweis sagt daher: nur wenn die Vernunft die totale Indifferenz von Subjectivem und Objectivem ist, so ist sie

es. Die Wahrheit dieses Satzes beruht also formell auf jenem Paralogismus, den man eine petitio principii nennt [1]). — Allein wenn auch der Beweis, so wie ihn Schelling führt, falsch ist, so wäre es doch noch möglich, daß der Schlußsatz oder vielmehr hier die Voraussetzung selbst richtig wäre [2]). Dieß muß daher auch untersucht werden.

Wir wollen von einem Beispiele ausgehen. In einem Dreiecke z. E. sind drei Seiten und die drei Winkel zumal mit dem Dreieck, und das Dreieck als Subject ist mit den drei Seiten und Winkeln als den Prädicaten unmittelbar vereint; weder sind die Seiten und Winkel vor dem Dreiecke, noch das Dreieck vor den Winkeln und Seiten. Allein dessenungeachtet sind doch die Winkel nicht ursprünglich eins und identisch, sondern diese Einheit beruht auf einer Vermittelung, wie die Geometer dadurch beweisen, daß sie zeigen, wie die Figur, welche wir Dreieck nennen, überhaupt nur dadurch möglich ist, daß die Summe der Winkel zweien rechten gleich ist. Wollte man aber sagen, daß, weil das Dreieck, in sofern es Dreieck ist, nothwendig so beschaffen seyn müsse, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich sey, eben darin die ursprüngliche Identität des Subjects und Prädicats bestehe; so ist dieß falsch, ein Mal, weil die Summe zweier rechten Winkel gar nicht nothwendig mit dem Dreieck verbunden seyn muß, sondern auch unabhängig von demselben existirt, als Nebenwinkel nämlich (denn Nebenwinkel betragen eben so gut zusammengenommen zwei rechte, wie die Summe der Winkel eines Dreiecks), fürs Andere ist die Beziehung ebenfalls nicht unmittelbar, sondern die Summe der Winkel eines Dreiecks beträgt nur darum zwei rechte, weil sie sich als Nebenwinkel construiren lassen; so daß die Winkel eines Dreiecks und zwei rechte Winkel nur durch ein Drittes, die Nebenwinkel, auf einander bezogen sind. Drittens aber ist auch das Dreieck dadurch, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich ist, noch gar nicht als Subject, sondern nur seinem

1) „Sein Schluß hat den unbedeutenden Fehler, von dem er sich vielleicht erinnert in der Logik unter dem Namen petitio principii gehört zu haben." Denkmal. S. 64.

2) Es können nämlich auch richtige Folgerungen oder vielmehr Schlußsätze statt finden, auch wenn das Mittelglied unrichtig ist.

Prädicate nach bestimmt. Würde man daher auch zugeben, was doch nicht der Fall ist, daß die Summe zweier rechten Winkel mit dem Dreieck unmittelbar identisch wäre, so würde es gar nicht verschiedene Arten von Dreiecken geben, sondern nur Ein Dreieck. Dann aber wäre auch nicht das Dreieck-seyn, sondern so und so beschaffene Figur-seyn sein Begriff. Wird das Dreieck als Dreieck gefaßt, so gehört seine Bestimmtheit eben so wesentlich zu demselben, wie sein Prädicat. Daß es aber bestimmte Dreiecke giebt, davon liegt der Grund nicht darin, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich ist (dieses enthält nur die Möglichkeit des Dreiecks), sondern in einer geometrischen Proportion, mit welcher zugleich auch die Bestimmtheit der Winkel gegeben ist. So z. B. beruht die Wirklichkeit des rechtwinkligen Dreiecks darauf, daß zu zwei geraden Linien die mittlere geometrische Proportionale gefunden werde. Wer diese findet, construirt ein rechtwinkliges Dreieck und umgekehrt. Eben so verhält es sich mit den übrigen Arten von Dreiecken, wie die Trigonometrie lehrt. Die Seiten und Winkel sind daher eben so wenig unmittelbar auf einander bezogen, als die Winkel und das Dreieck. Wenn daher alle Dinge Dreiecke wären, so würde die Vernunft, oder das absolute Prinzip derselben nicht die Identität der Seiten und Winkel in einer Figur, sondern ein von den Dreiecken unabhängig Existirendes seyn. Werden also die Dinge überhaupt als irgendwie bestimmte betrachtet, so sind sie in sofern verschieden und haben ihre Vermittelung außer ihnen in einem Dritten.

Gesetzt also, die Vernunft wäre die totale Indifferenz von Subjectivem und Objectivem, so wäre sie in sofern nicht absolut. Indifferenz nämlich von Subjectivem und Objectivem könnte die Vernunft doch nur seyn, in sofern das Subjective und Objective selbst sind; denn wenn Subjectives und Objectives selbst nicht sind, so ist auch nicht die Indifferenz von Subjectivem und Objectivem. Wenn also die Indifferenz derselben, sey sie nun die totale, oder die getheilte, überhaupt seyn soll, so müssen sie selbst nothwendig seyn. Das Seyn des Subjectiven aber ist das Subjectiv-seyn, und eben so das Seyn des Objectiven das Objectiv-seyn; denn Subjectives und Objectives sind nur als Subjectives und Objectives und die Indifferenz derselben ist nur die Indifferenz derselben als des Subjectiven und Objec-

tiven. Das Seyn des Subjectiven oder sein Subject-seyn ist aber dasjenige, wodurch es nicht mit dem Objectiven identisch, sondern von ihm verschieden ist; denn in wiefern es identisch ist, ist es nicht als Subjectives, sondern als Objectives. Dasselbe muß auch von dem Objectiven gesagt werden. Die totale Indifferenz derselben findet daher nur statt, inwiefern das Subjective nicht-Subjectives und das Objective nicht-Objectives ist. Umgekehrt aber ist die totale Indifferenz, die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven; Objectives aber und Subjectives sind nur dieß, in sofern sie verschieden sind: die totale Indifferenz derselben ist diese totale Indifferenz, in sofern sie verschieden sind. Fassen wir daher die totale Indifferenz in den beiden Bestimmungen, welche sich an ihr ergeben haben, so ist sie selbst diese Unterscheidung des Identischen und daher Aufheben ihrer selbst als totaler Indifferenz; denn dieß wäre sie nur, in sofern sie nicht unterschieden, sondern Indifferenz wäre. Soll daher diese Indifferenz in Wahrheit eine totale seyn, so bedarf sie selbst einer Vermittelung der Identität und des Unterschiedes in ihr selbst. Sie ist somit als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nicht absolut. Es kommt hier dasselbe Resultat heraus, wie oben bei den Dreiecken. — Ueber die Natur dieses Absoluten kann man sehr leicht ins Reine kommen, wenn man es mit einem Maulesel vergleicht; denn daß ein jeder Maulesel eine Einheit aus Pferd und Esel sey, ist ein zugegebner Satz. Daraus aber zu schließen, daß, weil ein Maulesel eine Einheit aus Pferd und Esel ist, er die ursprüngliche Identität beider sey, ist, was die Wahrheit der Sache angeht, falsch und in Bezug auf die Form des Beweises eine leere Tautologie. Das Absolute Schelling's ist aber in der That nur ein solcher Maulesel; denn es werden wie für den Maulesel Pferd und Esel, so für das Absolute Seyn und Denken vorausgesetzt; die Dinge aber sind Einheiten aus Seyn und Denken, wie der Maulesel eine Einheit aus Pferd und Esel, mithin sind die Dinge das Absolute, wie der Maulesel die ursprüngliche Identität von Pferd und Esel. Alle Bestimmungen, welche die Naturphilosophie vom Absoluten giebt, sind daher nur Prädicate der Dinge.

Dieser Satz nun, daß das Absolute die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven sey, enthält wie im Keime die

ganze Weisheit der Naturphilosophie in sich eingeschlossen. Ist nämlich die Vernunft oder das Absolute schlechthinnige und ursprüngliche Einheit des Subjectiven und Objectiven, Identität, so ist: 1) alle Erkenntniß eine unmittelbare, ein Satz, den Schelling klar zu machen sich vorzüglich bemüht, aber leider nur bei sich selbst zur Ueberzeugung gebracht hat; 2) das Subject-Object, oder das Absolute, allein ist und außer ihm gar nichts, oder, was dasselbe sagt, Alles, was ist, ist, in sofern es ist, absolut und das Absolute ist die Totalität alles Seyenden, das Universum; 3) es findet ein Vergehen und Entstehen nicht statt, sondern Alles ist, in sofern es ist, von Ewigkeit her. Die Leute thun daher, wie Anaxagoras sagt, nicht wohl daran, Entstehen und Vergehen zu nennen, was nur ein ewiger Wechsel und Wandel von dem Einen und Selben ist; 4) alle Beziehung ist endlich nur Beziehung des Identischen, aller Unterschied daher quantitativ und alles Verhältniß ein Verhältniß der Nothwendigkeit. Dieses Alles aber beruht, wie gesagt, darauf, daß das Absolute, absolute Identität des Subjectiven und Objectiven sey, und diese Voraussetzung wieder auf der Voraussetzung, daß eine Vermittelung zwischen Subject und Prädicat nicht statt finde.

Mag nun aber dieses Prinzip wahr oder falsch seyn, so fragt es sich zweitens, ob durch dasselbe die Resultate der Kritik der reinen Vernunft begründet werden. Wunderbar muß für jeden Kenner jener Kritik die in dieser Frage enthaltene Anmuthung erscheinen, da das ganze Schelling'sche Unternehmen, so wie es dargelegt worden, diese Kritik geradezu ignorirt. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Diese Frage, sagte Kant, müßt ihr mir zuerst lösen, wenn ihr Metaphysik irgend einer Art vortragen wollt. Es ist gar kein Unterschied, ob diese Metaphysik eine Leibnitz'sche oder Spinoza'sche ist; denn von der Art und Weise, wie jene Frage gelöst wird, hängt die besondere Form derselben ab. Nach Kant's Lösung der Frage sind nun aber solche synthetische Urtheile a priori nur vermittelst der reinen Formen der Anschauung möglich und dadurch nur für mögliche Erfahrung gültig. Wie nun findet Schelling hierzu das Prinzip? Gleich als ob nichts vorgefallen wäre, trägt er gerade das vor, was die Kritik geläugnet hatte, behauptend, daß dieß eigentlich der Hintergrund derselben sey. Damit das Ungeheure

der Unwissenheit und die totale Unbekanntschaft mit der Aufgabe der Philosophie sowohl überhaupt, als auch in Bezug auf die Form derselben durch Kant um so deutlicher hervorleuchte, will ich die Widerlegung, welche Kant von dem durch Schelling vorgetragenen Satze giebt, obwohl wir sie schon früher dargelegt haben, doch noch einmal ganz wörtlich hierher setzen; denn die Sache scheint unglaublich.

„Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich, jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Daseyn desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? Aeußerlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich nothwendig seyn; innerlich auch nichts, denn ihr habt durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig, dies ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit d. i. ein unendliches Wesen setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes Prädicat gegeben; denn sie sind alle zusammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

„Ihr habt also gesehen, daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädicat mag auch seyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als ihr müßt sagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde also eben so viel sagen, als es giebt schlechterdings nothwendige Subjecte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe,

und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich durch bloße reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit.

„Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fordert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufstellet, daß es doch einen und zwar diesen Einen Begriff gebe, da das Nichtseyn oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sey, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seyd berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes selbst beweiset). Nun ist unter aller Realität auch das Daseyn mitbegriffen: also liegt das Daseyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

„Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sey unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet. Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts gesagt, denn ihr habt eine bloße Tavtologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag seyn welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder ein synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Daseyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber seyn, oder ihr habt ein Daseyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Daseyn dem Vorgeben nach aus innerer Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tavtologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht

aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädicaten im Begriffe des Subjects gesetzt, und als wirklich angenommen und im Prädicate wiederholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existentialsatz synthetisch sey, wie wollt ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt." —

Es wird wohl nicht nöthig seyn, zu bemerken, daß es keinen Unterschied mache, ob das Absolute das allerrealste Wesen genannt werde, oder das „absolute Ich", oder Subject-Object, das Ideal-Reale u. s. w. Der Name thut es nicht. Eben so braucht die Schlußfolge nicht näher erläutert zu werden; denn, ob ich sage, das Daseyn kommt dem allerrealsten Wesen nothwendig zu, oder das absolute Ich ist durch sein Seyn selbst gegeben, das Absolute ist das nicht nicht zu Denkende u. s. w., ist ganz dieselbe Sache.

Damit die Sache in ihrem ganzen hellen Lichte erscheine, muß man die Dialektik in Betracht ziehen, welche in jedem Urtheile enthalten ist. Um nämlich den Satz zu beweisen, daß die menschliche Seele unsterblich ist, muß zuerst gewußt werden, was die menschliche Seele ist, oder ob sie ist (nothwendig nämlich) oder nicht. Denn die Frage, ob Etwas ist oder nicht, ist eben die Frage nach dem Wesen (dem Seyn) der Sache; es handelt sich um die objective Nothwendigkeit und damit um die specifische Bestimmtheit derselben. Ist diese Wesenheit dargethan, so ist der Gegensatz: die menschliche Seele ist unsterblich, und: die menschliche Seele ist sterblich, nur noch ein dialektischer, während ohne die Bestimmtheit des Subjects sterblich und unsterblich einander contradictorisch entgegengesetzt sind. Was also Kant verlangte, war das Prinzip zur Vermittelung des dialektischen Gegensatzes, welches eben durch die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? gefordert wurde.

Spinoza und überhaupt alle Natur- und Identitätsphilosophen läugnen zum Voraus jede Vermittelung, so daß es sich

bei ihnen gar nicht mehr um einen dialektischen, sondern um einen bloß contradictorischen Widerspruch handelt. Leibnitz hatte zu seiner Dialektik die causa sufficiens aufgestellt und sich dadurch einen Weg gebahnt, der ihn über den Spinozismus hinwegbrachte.

Schelling verräth nun aber auch darin eine eminente Unwissenheit mit der Aufgabe der Philosophie, daß er die speculative Logik sogleich von vorn herein verwirft; indem er nicht bemerkt, daß Spinoza, den er eigentlich abgeschrieben hat, diese in der cartesischen Methodenlehre voraussetzt und soweit er davon abweicht, theils in seinem tractatus de emendatione intellectus, theils beiläufig in den übrigen Schriften erörtert. Dieser Umstand ist, wie wir später sehen werden, von der höchsten Wichtigkeit.

Somit müssen wir denn auch die zweite Frage negativ beantworten; denn Schelling hat Kant nicht verstanden, ja er versteht ihn auch bis auf den heutigen Tag noch nicht, wie seine Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung aufs Eclatanteste an den Tag legen. Wie aber dennoch die Resultate der Kant'schen Philosophie dem aufgewärmten Spinozismus unter die Arme greifen und zu seiner Geltendmachung beitragen konnten, will ich in der zweiten Abtheilung dieser Schrift genau und ausführlich darlegen.

Die Bedeutung der Wiedererweckung des Spinoza für die Entwickelung der Philosophie, so wie Schelling's eigentliches und wahres Verdienst kann ebenfalls erst dann erwogen werden. Gegenwärtig muß nach einem andern Maßstabe gerichtet werden.

Nun behauptet auch Schelling noch, daß er diese Ideen seinem eigenen Nachdenken verdanke, und es thut mir leid, auch dieses verneinen zu müssen. Denn wäre es auch nur Fichte allein, welcher im Wege stände, so könnten wir schon darum nicht Schelling das Verdienst zuerkennen, diese Idee selbst erfunden zu haben; denn das Fichte'sche Prinzip ist von dem Schelling'schen in der Sache selbst gar nicht verschieden, nur die spätere Auffassung Schelling's weicht etwas ab. Beide Systeme gehen von demselben Punkte aus, nämlich die ganze Wissenschaft von einem Grundsatze aus zu bestimmen, den sie als das Prinzip alles Wissens auffassen. Daß Fichte das Absolute als

Ich=Ich bestimmt hat, ist nur ein Namen-Unterschied, der Name aber macht die Sache nicht aus. Ich hoffe, daß das bereits Dargelegte, theils hier, theils oben bei Fichte, diesen Punkt vollkommen ins Licht gestellt habe. Schelling selbst hat später den Unterschied so bezeichnet, daß er sagt, Fichte könne behaupten, das Ich sey Alles, er aber, Alles sey Ich, welcher Unterschied gerade so groß ist, als der zwischen dem Wege von Berlin nach Potsdam und dem von Potsdam nach Berlin, zumal da Alles Eines ist. Allein Fichte hat doch nur das Formale zu der Schelling'schen Philosophie hergegeben, den Inhalt aber Spinoza durch Jacobi's Vermittelung.

Daß Schelling keinen andern Inhalt hat, als den aus Spinoza geschöpften, dazu braucht man nur folgende Sätze vor sich zu haben:

Das Erste—nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — sondern was das Erste ist, in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: — das Urseyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles Andere nur Eigenschaft ist, die es hat, dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.

Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet. Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte ens reale, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. 1)

Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. (Spinozae Eth. Pars II. propros. VII.) —

Daß aber Schelling den Spinoza durch und durch abgeschrieben und keine andern als da geschöpfte Ideen hat, dieß wird die Darstellung des Schelling'schen Systemes vollkommen darlegen.

Wie er nun aber dazu gekommen sey, den Spinozismus mit der Fichte'schen Philosophie zu verbinden und sich so ein

---

1) Jacobi's Werke, Bd. 4. 1 Abth. S. 180, 182—183.

eigenthümliches System zu bereiten, darüber giebt er selbst den vollkommensten Aufschluß:

„Die Speculation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom Einen fürs Ich, vom Andern fürs Nicht-Ich entschieden, so müssen die Systeme beider ganz gleich fortgehen: was der Eine vom Ich behauptet, muß der Andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechseln können, wenn man nur beim Einen statt des Ichs Nicht-Ich, beim Andern statt des Nicht-Ichs Ich setzt; wo man dieß nicht ohne Schaden des Systemes thun könnte, müßte einer von beiden inconsequent gewesen sein.“ 1)

Hierdurch war die Licenz des Abschreibens vollkommen gegeben. — Damit man aber auch einsehe, wie Schelling den Spinozismus ein einseitig-realistisches System nennen und sich über denselben erhaben glauben kann, darüber belehrt Folgendes:

„Das Prinzip des Dogmatismus widerspricht sich selbst; denn es setzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beim Dogmatismus durch Consequenz (das erste Erforderniß einer wahren Philosophie) nichts, als daß das, was Nicht-Ich ist, Ich, das, was Ich ist, Nicht-Ich werde, wie dieß auch bei Spinoza der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht-Ich sich selbst Realität geben und außer der bloßen Entgegensetzung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch seinen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Object, gleichsam als ob er voraussetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht-Ich gesetzt werden müsse. Dabei aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Satz nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte (sic), die Pflicht der Consequenz so strenge, als sie vielleicht kein einziger seiner Gegner erfüllt hat.“ 2)

---

1) Philos. Schriften. Bd. I. S. 16.

2) Ebendaselbst S. 13.

Daß nun aber auch Schelling nicht nur die Gedanken, sondern auch sogar den Ausdruck dieser Gedanken von Andern entlehnt habe, darüber möge man, so weit das bisher Dargelegte in Anspruch kommt, mit den sechs ersten §§. der Schrift vom Ich, folgende Stellen vergleichen: Spinozae Eth. Pars II. prop. XLIII. XLV.; ejusdem tractatum de emendatione intellectus. Vol. II. pag. 423 sqq. ed. Paul.; eben so Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinoza, besonders Beilage VII. (Werke Bd. 4. 2. Abth. S. 152—156.) Auch wird die Vergleichung mit der Fichte'schen Wissenschaftslehre gute Dienste thun.

Als Resultat dieser Untersuchung also ergiebt sich:

„Schelling hat kein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen!"

Bayerische Staatsbibliothek München

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Das Wesen des Christenthums

von

Ludwig Feuerbach.

Velinpapier. gr. 8. 1841. geh. 2¼ Thlr.

Inhalt:

Einleitung.

Das Wesen des Menschen im Allgemeinen. — Das Wesen der Religion im Allgemeinen.

Erster Theil.

Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen.

Gott als Gesetz oder als Wesen des Verstandes. — Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen. — Das Geheimniß des leidenden Gottes. — Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes. — Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes. — Das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott. — Das Geheimniß der Natur in Gott. — Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts. — Die Bedeutung der Creation im Judenthum. — Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebetes. — Das Geheimniß des Glaubens. — Das Geheimniß des Wunders. — Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt. — Das Geheimniß des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes. — Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum. — Die christliche Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums. — Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit.

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen.

Der wesentliche Standpunkt der Religion. — Der Widerspruch in dem Begriffe der Existenz Gottes. — Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes. — Der Widerspruch in dem Wesen Gottes. — Der Widerspruch in den Sacramenten. — Der Widerspruch von Glaube und Liebe. — Schlußanwendung. — Anhang. Anmerkungen und Beweisstellen.

Bei Otto Wigand in Leipzig ist ferner erschienen:

Hegel's Lehre
von der
Religion und Kunst
von dem
Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt.

gr. 8. 1842. broschirt 1 Thlr. 10 Ngr.

Inhalt:

Vorrede.

I. Michelet.
II. Fichte jun.
III. Sack.
IV. Der beinerne Esel Isaschar.
V. Nitzsch.
VI. Julius Müller.
VII. Leo.
VIII. Bruno Bauer.

1. Biblische Charakteristik dieses Kritikers. 2. Das theologische Bewußtsein. a. Der Jesuitismus. b. Das neue theologische Evangelium. c. Der theologische Kleinhandel. d. Die theologische Sprache. 3. Johannes der Theologe. a. Der theologische Pragmatismus. b. Ungeschickte Composition. c. Die Situationen. d. Widerspruch der Motive. e. Widerspruch der Wundertheorie. f. Die theologische Apologetik. g. Die Ostentation und Ironie des Göttlichen. 4. Die theologischen Synoptiker. 5. Die schriftstellerischen Wunder. 6. Die religiöse Anschauung. 7. Die evangelische Geschichtschreibung.

Hegel's Haß gegen die heilige Geschichte und die göttliche Kunst der heiligen Geschichtschreibung.

Vorbemerkung.

I. Die heilige Welt. A. Der göttliche Egoismus. B. Die erbärmliche Persönlichkeit. C. Die zerrissene Welt.

II. Der Mangel der einzelnen Künste. A. Die Lyrik. B. Das Drama. C. Das Epos.

III. Die heilige Geschichtschreibung. A. Der Zweck der Geschichte. B. Die Mittel der Geschichte. C. Die Objectivität der heiligen Geschichtschreibung.

IV. Die mythische Erklärung der heiligen Geschichte.

V. Die überweltliche Schönheit der heiligen Geschichtschreibung. A. Die Erhabenheit des Göttlichen über der Form. B. Die Sünde der weltlichen Form. C. Das heilige Werk.

VI. Schluß. Die Auflösung der Religion in der Kunst.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

l Bögl.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Glaser, Johann C.

Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie

Bd.: 1,1

Leipzig 1842

Ph.u. 217 ly-1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045883-3